El nacimiento del anarquismo

Pierre Ansart

Amorrortu editores
Buenos Aires

Introducción

La obra proudhoniana se ofrece a nuestra lectura como un conjunto particularmente claro e inteligible. La voluntad que anima a Proudhon de convencer a lectores poco habituados a las dificultades de la reflexión lo impulsa, en efecto, a evitar las expresiones confusas. Procura oponer al lenguaje abstracto de la ciencia un vocabulario familiar, y sólo retiene de la economía política o de la filosofía los conceptos indispensables para la comprensión de las ideas generales. La reiteración de los temas es parte de este esfuerzo de esclarecimiento deliberado, pues fija la atención del lector sobre los puntos esenciales de la demostración. La imagen familiar y el ejemplo ilustran los razonamientos y adaptan las significaciones a la experiencia. También las fórmulas lapidarias y las paradojas capaces de transformarse en consignas políticas sintetizan, como en un resplandor de pensamiento, los grandes rasgos de la crítica. Por otro lado, esta obra se extiende de 1839 a 1865, y Proudhon no dejó de modificar sus teorías iniciales respecto a problemas tan decisivos como la crítica de la propiedad, la significación de lo político o la organización del trabajo. Pero podemos pensar que la extensión de su obra y los matices de su evolución exigen una lectura más atenta y circunstanciada. Cabe suponer con razón que una investigación paciente y amplia nos permitirá tener acceso a una lectura más exacta, más cercana al texto; en suma, fiel.
En realidad, la prosecución de nuestra lectura obliga en seguida a formular dudas sobre su neutralidad. La propia amplitud de las obras y la riqueza de las ideas nos fuerzan a reorganizar las indicaciones parciales dentro de una temática ordenada. El sentido político de la obra nos obliga a realizar las síntesis que respondan a las preguntas prácticas planteadas. Pero apenas comenzamos esta tarea experimentamos inquietud en proporción a la fidelidad que pretende nuestra lectura. Debemos confesar que el simple ordenamiento de los temas implica la generalidad de la interpretación, pero debemos reconocer también que ese ordenamiento no es impuesto de

modo absoluto por el conjunto de la obra. Por ejemplo, según valoremos los temas críticos o las proposiciones de reforma, destacaremos ya el aspecto anarquista y ateo de Proudhon, ya el aspecto positivo y reformador de su obra. Por prudente que sea nuestra síntesis, la importancia relativa que demos a uno de estos aspectos opta por una fisonomía determinada y decide la totalidad de nuestra interpretación. En esta obra inmensa estamos necesariamente ante la obligación de medir la importancia que daremos a los diferentes escritos, y esta obligación nos fuerza a escoger. Si acordamos, por ejemplo, más importancia a la *Premier Mémoire*, que denuncia violentamente la propiedad privada, que a la *Théorie de la propriété*, donde la posesión aparece como un medio de preservar la libertad, insistiremos en el aspecto crítico y revolucionario en detrimento de conclusiones más moderadas. Y si pretendemos respetar la pluralidad de las indicaciones, no escaparemos a la obligación de interpretar los últimos escritos en relación con los primeros, sea que hagamos de aquellos el mensaje definitivo que desfiguraría los primeros textos, o el complemento de verdades que se mantuvieron invariables.

Debemos confesar que nuestra lectura procede de alguna manera mediante una selección de textos. Desde el momento en que no nos resignamos al comentario de una sucesión de trabajos, y que procuramos, al conjuro de esta obra militante, despejar las significaciones sintéticas, no escapamos a la necesidad de subrayar determinados pasajes, y de esfumar, cuando no de dejar de lado, ciertas páginas que nos parecen secundarias, o que decidimos que lo son. Nuestra lectura procede a una sucesión de elecciones y de omisiones. Pero no podemos olvidar que en el caso de un autor tan profuso esta selección puede llevarnos a interpretaciones contradictorias. Podemos imaginar, no sin inquietud, diferentes compilaciones de textos que harían de Proudhon ya un anarquista subversivo, ya un revolucionario generoso y humanista, ya un reformador prudente, ya, por último, un moralista rígido. La investigación cuidadosa, lejos de restituir la neutralidad de nuestra lectura, nos hace descubrir las elecciones y selecciones operadas, sin que honestamente podamos asignar a tales opciones un carácter definitivo.

En vano pediríamos a los comentaristas una respuesta satisfactoria para esas dificultades. Por el contrario, estos aumentan nuestras incertidumbres, ya que las diversas interpretaciones propuestas para la obra de Proudhon son totalmente diferentes y aun contradictorias.

A menudo se han señalado estas diferencias de criterio, pero conviene recordarlas y medir su profundidad para plantear en toda su extensión el problema de la lectura de la obra proudhoniana. Ellas deben mostrarnos la extrema relatividad de nuestras opciones y plantear la cuestión de saber de qué manera esta relatividad podría superarse.

En primer término es necesario recordar hasta qué punto Proudhon fue objeto de pasiones extrañamente contradictorias. Sin duda esos elogios y esas condenas perentorios participan tanto del capricho como de la reflexión, pero expresan juicios de conjunto y responden a interpretaciones generales. Merece destacarse que aun hoy, cuando la obra de Proudhon ha sido objeto de múltiples estudios y cuando el paso del tiempo ha disipado las pasiones que ella despertara en el momento de su publicación, suscita todavía hostilidad y entusiasmo. Prologando una edición del *Système des contradictions économiques*, un comentarista califica a Proudhon de «raciocinador indigesto, pródigo en galimatías pretensiosos» y agrega: «Indudablemente, Proudhon es la antigua Francia... ¿Cómo negar que sea conservador? Su ideal pasa por el orden, la familia y el trabajo».[1]

En el otro extremo, cuando Jean Bancal confronta la extensión de las tesis proudhonianas y la evolución del mundo contemporáneo, ve en Proudhon «un genio renovador» y «un profeta del siglo XXI».[2] Louis Althusser, aludiendo al *Système des contradictions*, afirma que Proudhon resultó el «prisionero inconsciente (...) de la economía burguesa», como si tal juicio fuera tan evidente que no admitiera discusión alguna.[3] Pero, al mismo tiempo, los historiadores anarquistas ven en Proudhon un crítico radical de la economía capitalista y el creador de una concepción antiestatista de la sociedad y de la gestión económica.[4]

Estas oposiciones recuerdan curiosamente los juicios que rodearon a Proudhon durante su vida. Mientras unos ven en él al mayor teórico socialista, otros lo consideran «el hombre-

1 K. Marx, *Misère de la philosophie*; P.-J. Proudhon, *Philosophie de la misère*, Introducción de J.-P. Peter, París: Union Générale d'Editions, 1964, págs. 17-19.
2 P.-J. Proudhon, *Oeuvres choisies*, textos presentados por Jean Bancal, París: Gallimard, 1967, prefacio, págs. 40-41.
3 L. Althusser, *Pour Marx*, París: Maspéro, 1965, pág. 88.
4 A. Sergent y C. Harmel, *Histoire de l'anarchie*, París: Le Portulan, 1949, págs. 135-40; D. Guérin, *L'anarchisme*, París: Gallimard, 1965, pág. 52.

terror». Un obrero lo ve como el «gran filósofo de nuestro siglo»,[5] mientras que un periodista asimila sus doctrinas *voyoucratiques* * al «evangelio de Satán».[6] Después de la publicación de *La révolution sociale démontrée*, Edouard Hervé, en *La Presse*, hace la apología de las tesis de Proudhon, mientras que Louis Veuillot en *L'Univers* reprocha a la policía que permita la publicación de este «frenesí de injurias y de blasfemias».[7] Testigo de estos acontecimientos, Daniel Stern evoca esas contradicciones en su *Histoire de la Révolution de 1848:*

«La audacia de las proposiciones de Proudhon (...) semejante desafío arrojado a todas las creencias, a todas las opiniones recibidas, suscitó una indignación violenta (...) Proudhon conquistó súbitamente, en un círculo restringido primero, pero cada vez más amplio, un renombre en el que la repulsión pesaba más que la simpatía».[8]

Sin duda esas repulsiones y adhesiones responden sobre todo a las actitudes políticas o religiosas de sus autores, y tales juicios deben interpretarse a partir de dichas actitudes racionales o afectivas. Evocan más los resultados de tests proyectivos que de explicaciones críticas. Pero discuten también el sentido general de la obra de Proudhon, y aun ahí se manifiestan profundas divergencias. Proudhon ya observaba estas contradicciones en una carta de 1863:

«...para honor de las sanas doctrinas, se persiste en hacer de mí un comunista, *ergo* un enemigo de la familia y de la moral, un predicador del desorden, de la expoliación y del materialismo. Y lo más cómico es que se ha hecho de mí, por último, un legitimista, un orleanista, un papista, y aun un partidario del régimen pretoriano».[9]

5 Citado por J. Bartier, «Proudhon et la Belgique, en *L'actualité de Proudhon*, Bruselas: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1967, pág. 179.
* Quizá pudiéramos traducir «*voyaucratiques*» por «canallescas», aunque en el texto la expresión tiene un sentido más político (es decir, teorías surgidas de «la canalla») que moral. (*N. de la T.*)
6 *Ibid.*, pág. 177.
7 *La révolution sociale démontrée*, París: Rivière, pág. 383.
8 D. Stern (Marie de Flavigny, condesa de Agoult), *Histoire de la révolution de 1848*, París: A. Lacroix-Verboeckoven, 1880, pág. XVII.
9 Carta a Edouard Cros, *Correspondance*, 6 de febrero de 1863, París: Lacroix, vol. XII, pág. 281.

No es nuestra intención hacer el inventario de estas interpretaciones: nos proponemos, solamente, extraer una lección de estas contradicciones para medir la dificultad de una lectura justificada. Por eso, solo retendremos cuatro tipos de interpretaciones que conciernen esencialmente a las teorías políticas de Proudhon y que seleccionamos entre el abanico de las actitudes políticas: la de Bakunin, que hace de Proudhon un teórico anarquista; la de los comentaristas de la edición Rivière, quienes subrayan en general sus propuestas reformadoras; por último, la de Marx y la de los escritores contrarrevolucionarios.

1. La interpretación de Bakunin debe retener nuestra atención, no solamente porque Bakunin se consideró continuador del pensamiento de Proudhon, sino porque esta filiación fue reconocida por los miembros de la Primera Internacional, así como por Marx y Engels, quienes comparaban «la insensatez difundida por Bakunin» con la de Proudhon.[10] En la lucha emprendida contra el «autoritarismo» de Marx y contra la teoría de un socialismo estatista que los «aliancistas» atribuían a este, Bakunin reivindicaba, en efecto, su fidelidad a la obra de Proudhon, «ese gran pensador, gran teórico revolucionario, formidable en la negación racional».[11]
Bakunin destaca más particularmente la parte crítica de la obra proudhoniana. La cita en sus polémicas contra las religiones y, por ejemplo, considera, en contra de la opinión de Mazzini, que las explicaciones de Proudhon concernientes a la ilusión religiosa deben ser ley.[12] Destaca, con no menos insistencia, la crítica proudhoniana del Estado, así como la denuncia de una democracia fundada sobre la delegación de poderes.[13] De esta manera atribuye a Proudhon un sentido

10 Carta de Engels a Sorge, 17 de marzo de 1872.
11 M. Bakunin, «La théologie politique de Mazzini, Fragments et variantes», *Archives Bakounine*, Lehning, Leiden, Brill, 1961, vol. I, pág. 241.
12 «Réponse d'un International à Mazzini», *ibid.*, vol. I, pág. 9.
13 «El medio y la condición, si no el objetivo principal de la revolución, es aniquilar el principio de autoridad en todas sus posibles manifestaciones y abolir completamente el Estado político y jurídico, porque el Estado, hijo menor de la Iglesia, como tan bien lo demostró Proudhon, es la consagración histórica de todos los despotismos, de todos los privilegios, la razón política de todas las servidumbres económicas y sociales, la esencia misma y el centro de toda reacción». *Lettres à un Français sur la crise actuelle* (1870), *Oeuvres*, nota de J. Guillaume, París: Stock, 1907, vol. II, págs. 107-08.

agudo de la libertad y una vigilancia auténticamente revolucionaria contra los riesgos de reconstitución de un socialismo estatista y autoritario. En la lucha que mantiene dentro de la Internacional contra el «comunismo autoritario», Bakunin conviene en que Marx ha propuesto un análisis más riguroso de los fenómenos económicos, pero afirma que Proudhon poseía, en mayor medida que Marx, el verdadero «instinto revolucionario»: lo animaba —escribe— «el verdadero instinto del revolucionario; adoraba a Satán y proclamaba la anarquía».[14] La exigencia formulada en los estatutos de la Internacional sobre una emancipación de los trabajadores consumada por los propios trabajadores se realizaría precisamente por los principios de Proudhon y no por los de Marx.

Lo esencial del proudhonismo residiría, pues, en su teoría de la anarquía, en su «negación racional» del Estado, de la Iglesia y de la propiedad, en su afirmación de la espontaneidad social. En el pensamiento de Proudhon habría que descubrir esencialmente la teoría fundamental que opone en forma antinómica todas las modalidades de explotación y de despotismo a «la vida y la acción espontánea». Bakunin insiste, pues, más particularmente en los escritos políticos de Proudhon y en las obras del período 1848-1851: «Nunca recomendaré bastante —escribe— la lectura de uno de los mejores libros de Proudhon: *Les confessions d'un révolutionnaire*».[15] En cambio, es reticente respecto a lo que llama «la metafísica» de Proudhon por encontrarla sospechosa de idealismo. Dilucidar el verdadero sentido del proudhonismo será, pues, hallar en él la teoría libertaria, igualitaria y auténticamente revolucionaria, contrariamente, por ejemplo, a las falsas interpretaciones conservadoras de esa «camarilla pretendidamente proudhoniana» animada por G. Chaudey.[16]

2. Los editores y comentaristas que hicieron posible la *Nouvelle Edition* (Rivière) de los escritos de Proudhon no se propusieron imponer determinada interpretación. Su propósito era publicar una edición científica lo más exacta posible. Además, los matices no faltan entre los comentaristas, desde Maxime Leroy, que muestra la importancia histórica de su obra *De la capacité politique des classes ouvrières*, hasta Armand Cuvillier, que expresa sus reservas sobre la coherencia de *La*

14 «A los hermanos de la Alianza en España» (1872), citado por M. Nettlau, *The life of Michael Bakounin*, Londres, 1896-1900, vol. I, pág. 70.
15 *Archives Bakounine, op. cit.*, vol. I, pág. 170.
16 *Ibid.*, pág. 241.

création de l'Ordre. Sin embargo, de esos importantes trabajos se desprende una determinada interpretación del proudhonismo bastante alejada de la lectura de Bakunin. La exigencia propia de una edición erudita conduce a evitar las selecciones y a presentar todos los textos, por más secundarios que ellos parezcan al intérprete. La preocupación por repensar cada uno de los textos y comprenderlo por sí mismo lleva a poner de relieve todos los matices de un pensamiento complejo, y de ese modo la unidad que Bakunin pretendía encontrar se esfuma. Entonces aparece no tanto el teórico político, violento y acusador, cuanto el creador diverso e inagotable; el teórico anarquista, menos que el reformador lúcido, reflexivo o inclusive vacilante.

En cierta forma, se puede comparar esta edición con los trabajos de Jean Bancal, cuyo objeto consiste también en mostrar toda la riqueza del pensamiento de Proudhon. Pero no contento con subrayar su coherencia, Jean Bancal se propuso demostrar la actualidad de su obra y demostrar todo aquello que en Proudhon anuncia las sociedades modernas y puede constituir un modelo para la solución de los problemas contemporáneos.[17] Por lo tanto, convendría insistir menos en los escritos del período 1848-1851 que en los escritos constructivos donde Proudhon elabora el plan de una sociedad mutualista y federalista. Jean Bancal insiste entonces en esta parte premonitoria del proudhonismo concerniente a la socialización de la propiedad, la descentralización de los centros de decisión, la contabilidad nacional, la agricultura de grupo, la educación permanente, etc. Se desprende de esta lectura una interpretación muy alejada de la de Bakunin: ya no se trata del mensaje violento y libertario, sino del carácter eminentemente innovador de los proyectos y de su singular adaptación a las sociedades industriales modernas.

3. Confrontada con estas dos interpretaciones, la de Marx adquiere relieve propio y no deja de resultar sorprendente. Se sabe que su apreciación de la obra proudhoniana cambió completamente desde *La Sagrada Familia* hasta *Miseria de la filosofía*; pero podemos atenernos provisionalmente a la carta dirigida a J. B. von Schweitzer, escrita después de la muerte de Proudhon y donde Marx se propone hacer un balance de sus juicios.

17 J. Bancal, «La démocratie industrielle de Proudhon», *Revue de l'Action Populaire*, julio de 1966; «La socio-économie de Proudhon», *Cahiers de l'I.S.E.A.*, abril de 1966.

Mientras que Bakunin acredita a la obra proudhoniana lo esencial de una teoría auténticamente revolucionaria, Marx nada le concede en este aspecto y se burla de los socialistas ignorantes que creyeron ver en Proudhon un «herético ultraarchirrevolucionario»,[18] cuando en verdad enunciaba el «código del socialismo tal como lo concibe el pequeñoburgués».[19] Muy lejos de poseer el genio y el instinto revolucionario, Proudhon habría perjudicado al movimiento revolucionario haciéndole «mucho daño», tal como Marx lo afirma en otro de sus escritos.

Mientras que algunos críticos contemporáneos descubren en Proudhon múltiples indicaciones premonitorias, Marx niega valor científico a sus trabajos, afirmando que, o bien son simples plagios de trabajos anteriores, o bien ponen de manifiesto una «ignorancia de los primeros elementos de economía política».[20] La *Premier Mémoire* tendría solamente un valor propagandístico, mientras que el *Système des contradictions* solo sería un «galimatías pretensiosamente especulativo»; las reformas propuestas durante la Revolución de 1848 no tendrían más vuelo que el de una «quimera perfectamente digna de un pequeñoburgués».[21]

Las invectivas que emplea Marx no son indiferentes con relación a este análisis; se insertan en una polémica tendiente a desvalorizar a los ojos del lector a un autor considerado pernicioso. Al juicio de Bakunin —quien ve en Proudhon un pensador «cien veces más revolucionario» que los socialistas «doctrinarios y burgueses»— responden estas afirmaciones de Marx, quien atribuye a Proudhon un «tono charlatanesco, fanfarrón y jactancioso», una «charlatanería científica», para concluir que se trata de un «torpe autodidacto» y un «perfecto cretino».[22]

Al mismo tiempo, Marx hace una selección de las obras, una «antología», muy diferente de la de Bakunin. Mientras este insiste en *Les confessions d'un révolutionnaire*, Marx no asigna ninguna importancia ni a esta obra ni a *L'idée générale de la Révolution au XIX^e siècle.* Por lo tanto, no hace la menor alusión a la teoría del anarquismo, que constituía, a los ojos de Bakunin, lo esencial del análisis proudhoniano. Extrae en

18 Carta a J. B. von Schweitzer, 24 de enero de 1865, trad. de M. Rubel y L. Evrard, París: Gallimard, 1965, vol. I, pág. 1456.
19 *Ibid.*
20 *Ibid.*, pág. 1457.
21 *Ibid.*, pág. 1458.
22 *Ibid.*

cambio extensas citas de la *Premier Mémoire* y del *Système des contradictions*, y asigna también cierto valor político a *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, mientras que Bakunin formula algunas reservas respecto de esta obra.

4. Dentro de este inventario de lecturas contradictorias, la interpretación que hacen de Proudhon los círculos allegados a *Action Française* y los defensores de la «Revolución Nacional», entre 1940 y 1944, debe retener muy particularmente nuestra atención: confirma rotundamente la impresión que teníamos de la relatividad extrema de las lecturas. En efecto, las tres interpretaciones que acabamos de recordar, por opuestas que sean, coinciden en situar al proudhonismo dentro del movimiento socialista del siglo XIX: el propio Marx consentía en clasificarlo así, aunque fuera dentro de los límites de un socialismo «pequeñoburgués». Según el vocabulario político, Proudhon se encontraba situado en las corrientes intelectuales de «izquierda», vinculado al movimiento de defensa de las clases obreras, aun cuando no se insistiera necesariamente en su relación con los conflictos sociales. La lectura propuesta en 1941 [23] por Henri Bachelin, por ejemplo, tiende a desplazar completamente esta perspectiva, uniendo el proudhonismo al pensamiento de derecha, refiriéndolo, no ya al movimiento obrero, sino, según una representación tradicionalista, al «pueblo francés»: «Como el suyo —escribe este autor— nuestro socialismo arraiga en el viejo terruño francés».[24]

La circular número 92 de la *Société d'Editions Economiques et Sociales* (septiembre de 1942)[25] esboza las grandes líneas de esta nueva lectura, no sin citar numerosos textos. Recuerda en primer término las condenas morales formuladas contra el liberalismo, pero destaca las críticas dirigidas contra los socialismos y más aún contra el comunismo. Partiendo de esta actitud se comprendería la hostilidad de Proudhon hacia el «marxismo naciente» y la incompatibilidad de su doctrina con el «bolchevismo autoritario».[26] El autor de esta publicación recuerda la célebre fórmula «la propiedad es un robo», pero insiste en las últimas páginas de Proudhon referidas a la necesidad de erigir la propiedad como «contrapeso del poder público», a la defensa de la herencia y, particularmente, a la defensa de la familia.

23 H. Bachelin, *P.-J. Proudhon, socialiste national*, París: Mercure de France, 1941.
24 *Ibid.*, pág. 145.
25 *Les précurseurs, Proudhon*, París: Soc. d'Ed. Econ. et Soc., 1942.
26 *Ibid.*, pág. 6.

Los textos de Proudhon contra el régimen de asambleas y la democracia formal se citan ampliamente, pero su relación con el anarquismo está explícitamente descartada. Proudhon no habría criticado la autoridad en sí misma, ni tampoco la concentración de poderes en manos de uno solo, sino más bien su concentración en manos de una asamblea: «A decir verdad, lo que le preocupa es menos la autoridad que su concentración en manos de un hombre o, peor aún, de un grupo de hombres».[27]

En consecuencia —y tal como lo confirma su crítica al sufragio universal—, hay que alinearlo junto con los autores de inspiración monárquica, como La Tour du Pin, que defendieron el principio del sistema representativo por corporación. Cualesquiera que sean los matices diferenciales entre el corporativismo y el federalismo proudhoniano, «¿no persigue acaso la federación proudhoniana el mismo objetivo que la corporación de La Tour du Pin»: división del trabajo, control de la competencia, garantías recíprocas y legalidad de las propiedades?[28]

De la misma forma, Proudhon habría condenado —contrariamente a Marx— tanto la lucha de clases como la revolución violenta. El autor subraya los dos adjetivos que Proudhon emplea, entre otros, para calificar la revolución, y cita esta frase de *Les confessions d'un révolutionnaire* donde afirma que la revolución «solamente es legítima cuando es espontánea, *pacífica y tradicional*».[29] Convencido de que la burguesía es incapaz de resolver el problema social, Proudhon habría pretendido en definitiva la promulgación de una *Carta del trabajo*. Y el autor concluye citando una frase de Proudhon de 1858: el pueblo «pidió esta carta a Luis Felipe; la pidió a la República y la espera del Emperador; temed que termine dándosela él mismo».[30] Agrega que dicha carta llegó, al fin, «por obra del Mariscal». En otros términos, la exigencia popular y proudhoniana de justicia social habría sido al fin satisfecha a través de la legislación del gobierno de Vichy. Henri Bachelin, recordando los textos de Proudhon dirigidos contra el liberalismo económico, afirmaba, por su parte, que la política económica seguida por el gobierno nazi correspondía a las expectativas de Proudhon.

27 *Ibid.*, pág. 8.
28 *Ibid.*, pág. 10.
29 *Ibid.*, pág. 11.
30 *Ibid.*, pág. 12.

Nada podría atenuar el desacuerdo entre estas cuatro interpretaciones. Nos proponen lecturas perfectamente incompatibles, puesto que Proudhon es de ese modo vinculado a posiciones políticas contradictorias y reivindicado por los movimientos sociales más opuestos. La dificultad es tanto más aguda cuanto que la primera y la última de las interpretaciones mencionadas sitúan el pensamiento proudhoniano en los extremos del pensamiento político: Bakunin lo relaciona con las luchas obreras y la Comuna, los defensores del socialismo nacional lo vinculan al conservadorismo legitimista, o al menos a la tradición monárquica. Objetaríamos en vano a estos intérpretes el olvido patente de determinados textos de Proudhon; resulta claro que Bakunin asigna un lugar de privilegio a los textos que Marx pretende ignorar, y que la interpretación de H. Bachelin pasa por alto todas las demostraciones referidas a la lucha de clases o a la crítica de la autoridad. Estas objeciones carecerían de importancia, puesto que dichas lecturas tienden a descubrir, más allá de los detalles y de los matices, la significación general de la obra y su coherencia profunda. Se proponen destacar las intenciones fundamentales, las intuiciones centrales, que permiten efectivamente comprender la totalidad de una obra, y su verdad. Bakunin no ignora las páginas sobre la justicia y el derecho, pero las considera el aspecto vacilante y secundario de este pensador; encuentra la verdadera originalidad de Proudhon, y de alguna manera también al verdadero Proudhon, en la crítica a las autoridades y en la teoría del anarquismo.

Parece, pues, que estamos condenados a no poder superar la subjetividad de nuestras lecturas. La obra de Proudhon va reorganizándose a partir de percepciones políticas diferentes: mientras el anarquista encuentra en Proudhon al padre del anarquismo, el economista encuentra en él al creador genial de la economía social y el conservador no deja de atribuirle sus propias teorías.

Sin duda este problema de la lectura de una obra no es ni específico ni privativo del proudhonismo. Pero creemos que reviste en este caso particular importancia por tratarse de un autor que había querido ser completamente claro y había deseado comprometerse sin ambigüedad en los conflictos de su época.

Para intentar la superación de estas dificultades de lectura, nos proponemos aquí suspender una lectura directa de la obra y, haciendo un rodeo, confrontarla con las relaciones entre la obra y el medio social donde fue formulada. Podemos supo-

ner, a título de hipótesis, que la reconstitución de las relaciones entre los temas de una obra y las estructuras sociales de su tiempo debe permitirnos una nueva lectura menos dependiente de nuestras propias opciones, sean ellas conscientes o inconscientes. Las interpretaciones contradictorias que acabamos de citar suponen que es posible una lectura directa y que la obra entrega su verdad cuando es abordada en forma inmediata, y debemos, por el contrario, comprobar que tales lecturas, aparentemente inocentes, se organizan en función de las actitudes políticas del lector. En el límite, todo ocurre como si la obra se convirtiera en una materia neutra y no resistente, que la percepción reorganizara según los deseos y las opciones del intérprete. Podemos esperar que reconstruyendo las relaciones entre la obra y su contexto social estaremos más capacitados para eliminar las connotaciones subjetivas de nuestra lectura y lograr una mayor objetivación.
Insertar la obra en su medio y establecer correlaciones entre la creación individual y la sociedad francesa es a lo que Marx nos insta. Al calificar a Proudhon de pequeñoburgués no busca solamente ridiculizar mediante un epíteto infamante, sino proporcionar una explicación general de las posiciones proudhonianas a través de una indicación que participa de una sociología del conocimiento. Explica así la dialéctica que, según él, utilizaría Proudhon en el *Système des contradictions* por la situación social de la pequeña burguesía amenazada a la vez por la burguesía y por el proletariado. La dialéctica de Proudhon sería solamente una oscilación entre el rechazo y la adhesión, una distinción vacilante entre el lado bueno y el malo de los fenómenos económicos, y no consistiría más que en la expresión o el reflejo de la actitud «pequeñoburguesa», desgarrada, tironeada entre las fuerzas contrarias. Más aún, toda la teorización proudhoniana sería precisamente la transposición en el plano de la ideología política, de la situación de la pequeña burguesía, clase sin porvenir económico, sin esperanza política, y por lo tanto sin una ideología realmente original, obligada a beber en forma ecléctica tanto en las fuentes de la cultura burguesa como en los modelos proletarios. Se verificaría así el principio según el cual toda clase engendra una «superestructura» ideológica conforme a su ser y que responde a sus necesidades prácticas.[31]
Cualquiera que sea el valor de esta respuesta, ella fija el campo de investigación que conviene examinar. Postula la existen-

31 *Le 18 Brumaire*, París: Ed. Sociales, 1949, pág. 39.

cia de un conjunto de relaciones entre la organización intelectual de una obra y las estructuras sociales donde esta se constituyó. Sin afirmar necesariamente la simplicidad de tales relaciones, niega validez a la pretensión de que sea suficiente, para comprender la coherencia profunda de una obra, limitarse a la historia tradicional de las ideas o a las confrontaciones con teorías contemporáneas. En el caso de Proudhon, estos dos accesos encuentran, en efecto, rápidamente sus límites. Recurrir a la historia de su pasado intelectual resulta muy esclarecedor tratándose de un autor impregnado por la lectura de la Biblia, que se nutrió en los primeros socialistas y en Fourier, que estudió los trabajos de los economistas y los cita abundantemente. Pero estos múltiples accesos esclarecen solamente algunos aspectos de la obra y amenazan ocultar aquello que un conocimiento profundo debe poner de manifiesto: las intuiciones fundamentales y su organización. Tampoco podemos esperar que las confrontaciones entre la obra de Proudhon y la de sus contemporáneos nos aseguren ese conocimiento: por más esclarecedoras que puedan resultar las lecturas comparativas de Louis Blanc, de Blanqui o de Etienne Cabet, corremos el riesgo de no captar las verdaderas razones de las reticencias de Proudhon con respecto a ellos. Su actitud desconfiada o sus polémicas podrían parecernos la expresión de un carácter receloso, o, como dice Marx, de una simple vanidad de autor.

Que este juicio tiene poco valor como explicación es lo que debe recordarnos la excesiva difusión del pensamiento de Proudhon en Francia desde 1840, después de la publicación de la *Premier Mémoire*. Este éxito es tanto más singular cuanto que Proudhon distaba mucho de ser el único en desarrollar teorías socialistas; este período era particularmente rico en diferentes proyectos de «asociación», y, si nos atenemos a las generalidades, sus escritos parecen proponer solamente un proyecto entre muchos otros. Por ello es tanto más notable que se haya convertido, tal como se ha dicho, en el «maestro de pensamiento de los obreros franceses durante muchos decenios».[32] Es necesario que intentemos explicar por qué los representantes obreros franceses en la Primera Internacional optaron por tomar como referencia a Proudhon, cuando ellos podían encontrar en la obra de Louis Blanc, por ejemplo, una concepción coherente de una *organización* socialista del *tra-*

32 E. Coornaert, *Les compagnonnages en France du Moyen Age à nos jours*, París: Ed. Ouvrières, 1966, pág. 107.

bajo. La difusión del proudhonismo en las clases obreras requiere tanto más una explicación cuanto que, como se sabe, no fue sostenida ni por un partido organizado, ni por una empresa comercial, y menos aún por los poderes constituidos. Sin ningún aparato de este orden, los temas proudhonianos llegaron a los obreros y ganaron su adhesión. Cuando Marx escribe que «Proudhon hizo un daño enorme»,[33] parece atribuirle una personalidad magnética capaz de ejercer una influencia maléfica sobre los obreros, pero difícilmente puede aceptarse esta apreciación como un juicio; parece más fecundo interrogarse sobre las razones por las cuales los obreros franceses pudieron reconocer en el proudhonismo una expresión de sus aspiraciones.

Nos proponemos, pues, aplicar a la lectura de los escritos de Proudhon las hipótesis de una sociología del conocimiento político. Este acceso no postula *a priori* que una teoría política mantenga una relación de identidad con una estructura social en particular; tampoco afirma que las correlaciones más pertinentes se establezcan necesariamente entre la teoría y una clase determinada; simplemente plantea el problema de dichas relaciones y se propone clarificarlas. Establece afinidades que los autores en cuestión ignoraron generalmente o rechazaron. Al hacer aparecer un punto de referencia diferente del de la historia de las ideas, pretende someter la obra a una nueva perspectiva y colocarla bajo nueva luz. Pero postula la existencia de ciertas continuidades o de ciertas congruencias entre algunos fenómenos sociales a determinar y la organización de la obra. Siguiendo las indicaciones de Durkheim, que tienden a asignar a la realidad y a la consistencia de lo social una función privilegiada con respecto a la creación individual, la sociología del conocimiento privilegia los «hechos sociales» e instituye una relación de determinación entre lo social y la obra. Sin prejuzgar acerca de la naturaleza exacta del determinante, admite que una obra política no solo forma parte de un contexto gnoseosociológico dado, sino que también dicho contexto impuso al creador sus objetos y su problemática. Parte de la hipótesis según la cual un creador participa de su colectividad y de su época, y estas orientan su propia creación, a menudo a pesar suyo. Por lo tanto, su ambición sería reconstituir conjuntos intelectuales que integren la obra política al campo social, y proponer una perspectiva más comprensiva

33 Carta de Marx a Kugelman, 9 de noviembre de 1866, París: Editions Soc. Internationales, 1930, pág. 60.

donde el pensamiento apareciera en sus relaciones orgánicas con dicho campo. Elucidando las relaciones y las causalidades, se pretendería así volver a descubrir las intuiciones fundamentales de un autor y la coherencia con que están organizadas. Más exactamente, se puede esperar que así se hará surgir el grado de coherencia de una obra: puede suponerse, por ejemplo, que una ideología política expresiva de un grupo en tren de conquista, confiado en sí mismo y seguro de su supervivencia, poseerá una fuerte unidad y una firme lógica interna; puede suponerse que a un grupo amenazado e inseguro de su supervivencia responderá, por el contrario, una ideología plagada de contradicciones. Marx da precisamente esta última hipótesis como explicación del proudhonismo.

Esta investigación debe permitirnos dejar en suspenso nuestra lectura de Proudhon. Sin pretender aquí esclarecer el medio social a través de la obra, esperamos que la reconstrucción de las relaciones entre el medio y la obra nos enseñe el modo de releerla de una manera diferente. Esperamos que nos muestre cuáles son las certidumbres primeras, las intenciones básicas de la teoría política, intenciones que son, como hemos visto, radicalmente opuestas según los intérpretes. Esperamos que este acceso nos imponga cierto ordenamiento de los temas que nos permitirá fijar el sentido de los conceptos proudhonianos, algunos de los cuales no dejan de ser difíciles de desentrañar.

Es necesario precisar estos objetivos generales de la sociología del conocimiento. El establecimiento de las relaciones entre la obra y el medio exige que se definan con cierta precisión los elementos de uno y otro término. Si bien, dentro de la obra, es fácil retener esencialmente las teorías político-económicas, los proyectos de liquidación y de reconstrucción social, es mucho más complicado definir, trascendiendo el término tan vago de «medio social», con qué término de referencia podemos confrontar la obra proudhoniana.

Nada obliga a la sociología del conocimiento a confrontar el sentido de una obra con la totalidad de una sociedad y con el conjunto de sus conflictos políticos. Es probable que, para ciertas obras, el acceso más fecundo pueda consistir en establecer la dependencia de su contenido con una institución particular relativamente aislada del conjunto. Nada obliga a considerar el método propuesto por Marx, que tiende a situar una obra dentro de las luchas políticas de una sociedad, como el único acceso posible; este método implica, como veremos, riesgos extremos de esquematización y de deformación: sólo

puede adoptárselo a condición de cuestionarlo sin cesar y de hacerlo objeto de una crítica constante. Sin embargo, creemos que es precisamente este método el que debe adoptarse para el examen de la teoría política de Proudhon. La naturaleza de la teoría examinada parece imponérnoslo: la ambición de Proudhon consiste precisamente en considerar la sociedad de la que es contemporáneo como una totalidad, conceptuándola, según su expresión, como un «sistema». Su crítica económica tiene por objeto descubrir cómo los fenómenos de la economía fundada en la propiedad forman un *sistema de contradicciones*; cómo dicho sistema entraña una realidad propia y una lógica que dominan los fenómenos parciales y dan cuenta de ellos. Su crítica política tiene por objeto descubrir la estructura general de las relaciones sociales y hacer aparecer, en todos los niveles, las formas constantes de la alienación y de la «exterioración» (*extériorations*). De la misma manera, la crítica de la religión remite al «idealismo» de una sociedad oprimida, y con ello a los caracteres generales de la totalidad. Actor político, actor comprometido en los conflictos planteados; condenado, preso, exiliado, Proudhon nos impone reconstituir el conjunto de los conflictos sociales para comprender mejor el curso de su pensamiento.
Por otra parte, no puede ignorarse el hecho de que históricamente se sitúa en ese período excepcional del pensamiento político, marcado en Francia por las fechas extremas de 1815 y 1851. Durante este breve período, que se inicia después de los años silenciosos del Imperio y termina con el golpe de Estado del 2 de diciembre, se formularon y opusieron las teorías políticas más extremas, llevando así a la conciencia una representación aguda de las diferentes posibilidades que se ofrecían a la sociedad y favoreciendo al mismo tiempo una representación sintética de la realidad social. En pocos años, del vizconde de Bonald a Blanqui, de Benjamín Constant a Proudhon, encontraron su expresión teorías políticas tan contradictorias como el «ultracismo»,[34] el legitimismo, el liberalismo, el bonapartismo, los socialismos, los comunismos y el anarquismo. La proximidad de una sociedad feudal violentamente destruida, los resultados de una gran revolución, el espectáculo de conflictos sociales de un tipo nuevo, agudizaban la atención política. La rapidez de los colapsos, la sucesión de tipos sociales contrastantes, los cambios de régimen político, obligaban a

34 R. Rémond, *La droite en France de 1815 à nos jours*, París: Aubier, 1954, cap. I.

plantear el problema de las organizaciones sociales en sus principios generales. Por más opuestos que fueran, de Maistre, Tocqueville, Louis Blanc, afrontaban las mismas cuestiones con el mismo sentido de la generalidad. Su conciencia de la totalidad es tanto más aguda cuanto que el consenso intelectual es mínimo entre autores que pretenden, unos restaurar la Edad Media, otros consolidar las conquistas de 1789, y los demás preparar la revolución social. Al mismo tiempo, si bien los conflictos ideológicos son extremos, se encuentran legalmente autorizados y, en gran parte, protegidos por la ley. Después de los años de disturbios revolucionarios y más tarde de censura intelectual, los teóricos pueden, libremente, y dentro de una calma relativa, responder a los interrogantes que plantea una sociedad en transformación. Están bien situados para dar respuesta a las preguntas primordiales.

Tienen conciencia, al mismo tiempo, de que dichos conflictos ideológicos corresponden a una lucha por el poder. Los «ultras» de la Chambre Introuvable* no ocultan su propósito de restaurar a la nobleza en sus antiguas funciones, y los orleanistas liberales son muy conscientes de oponerse a ello apoyándose en las *clases medias*. Saint-Simon teorizó la lucha de clases oponiendo las clases industriales al conjunto de las castas ociosas, y cuando Proudhon expresa su voluntad de defender las clases obreras, retoma un concepto ya elaborado y se sitúa en un campo teórico claramente constituido. Parece así que la división de la sociedad en clases sociales constituye, para nuestro acceso sociológico, un instrumento sumamente eficaz, aun cuando las relaciones entre la expresión y la clase distan de ser simplificables. En cuanto a la obra de Proudhon, conviene retener esta relación entre las clases sociales y el proudhonismo y examinar la respuesta de Marx al respecto.

Sin embargo, este método, que se propone pensar un autor dentro de la totalidad de su sociedad, atendiendo con preferencia a la distribución de las clases y sus conflictos, implica el riesgo de inducir a error y de promover ilusiones. No solamente este método favorece las simplificaciones gratificantes para el espíritu, sino que también puede ocultar los verdaderos problemas: en otros términos, se corre el riesgo de desembocar en conclusiones ideológicas. El juicio de Marx sobre Proudhon ilustra bastante bien estos peligros. Haciendo de Proudhon un pequeñoburgués, Marx responde excelentemente a los interro-

* Recibió ese nombre la Asamblea ultralegitimista que sesionó bajo el reinado de Luis XVIII. (*N. de la T.*)

gantes de una sociología del conocimiento: refiere el contenido del pensamiento de Proudhon a una clase social, establece una relación de homología entre un sistema intelectual y una situación social precisa. Como, por otra parte, se sabe que dicha clase está en una situación tal que no puede comprender la realidad, podemos entender y explicarnos que Proudhon sea incapaz de aprehender realmente aquello de que habla. Marx llega a esta conclusión dando por constituidos dos saberes exhaustivos. Por un lado, sabe que en la sociedad moderna los fenómenos económicos son determinantes; que las clases se definen esencialmente en términos económicos; que la sociedad tiende a polarizarse en dos clases; que la pequeña burguesía no tiene, pues, más que una semiexistencia y que el proletariado es y será necesariamente revolucionario. Por otra parte, sabe que la dialéctica proudhoniana, no siendo hegeliana ni materialista, se reduce a un sofisma; que la teoría del «valor constituido» no es «científica», y que Proudhon no pudo comprender la realidad de la relación capitalista, puesto que no analizó la formación de la plusvalía con la misma precisión que el propio Marx. A partir de este doble saber constituido, puede, pues, concluir que Proudhon no hizo más que formular lo imaginario de una clase amenazada e impotente.
Sea cual fuere la validez final del juicio de Marx, un acceso sociológico no podría aprobar tales connotaciones, y puede comprenderse con este ejemplo el doble riesgo que entraña tal método. El afán de aprehender la totalidad social conduce fácilmente a una teoría simplificante o errónea; la pretensión de conocer exhaustivamente una obra conduce también fácilmente a la caricatura. Marx había llegado, mediante una extrapolación en gran medida personal, a la certidumbre de la bipolarización ineluctable de la sociedad, a la expectativa de una revolución que la negación proletaria llevaría dentro de sí. Además, no le era fácil formular un juicio de conjunto sobre la obra proudhoniana puesto que ignoraba buena parte de ella. Más grave aún, imputaba el pensamiento de Proudhon, afirmativa o negativamente, a clases sociales cuyos caracteres se mantenían inexplorados. Considerada sin importancia histórica, la pequeña burguesía no fue objeto de ningún estudio atento, y así el epíteto de «pequeñoburgués» tiene un significado más polémico que científico, que evoca la imagen de un mercachifle egoísta y sin envergadura. Asimismo, si bien la clase obrera aparece designada como el agente natural de la revolución, se la examina solamente en función de la evolución del capitalismo, o en función de su papel histórico, pero no

en cuanto a la realidad de sus divisiones, de sus expectativas o de sus actitudes. Marx desemboca así en esta explicación negativa que consiste en referir una obra a la impotencia de una clase: esta explicación vale indistintamente tanto para Proudhon como para los socialistas llamados «utopistas», aunque Proudhon disienta en tantos aspectos con la gran construcción de Fourier. Llegada a este punto, la sociología del conocimiento es mínimamente explicativa: es de temer que no haya sido evocada más que para fines polémicos, como lo confirma la abundancia de invectivas utilizadas para ridiculizar al adversario.

La sociología del conocimiento debería, pues, en primer término, desprenderse de las preocupaciones polémicas, Y aunque pretender lograrlo totalmente resulta ilusorio, al menos la «vigilancia epistemológica» debe mantenerse particularmente despierta en este punto; la sociología del conocimiento no es vasalla de una autoridad exterior y apunta a su propia autonomía científica. Pero el doble escollo que Marx no podía eludir debe ser evitado sistemáticamente. No podríamos pretender la posesión de un saber exhaustivo respecto a una sociedad; la vacilación del etnólogo en pretender que posee un saber absoluto sobre una sociedad limitada nos advierte suficientemente sobre la imposibilidad en que nos encontramos de agotar la realidad de una sociedad compleja sobre la cual solo se tienen estudios parciales. La pretensión de poseer ese tipo de saber depende en gran medida de «la ilusión de la totalidad».[35] La revisión incesante de los métodos de la historia, de la historiografía o de la psicología social basta para señalarnos que nuestro conocimiento aproximado será incesantemente enriquecido y modificado. Como muestra Max Weber, no conocemos ni el todo social ni las múltiples mediaciones de la experiencia; por el contrario, esperamos que el desarrollo de las ciencias humanas, de la sociología tanto como de la psicología social o el psicoanálisis social, nos proporcionen nuevas ideas referidas a nuestro objeto. Así, debemos considerar la imagen de la totalidad como un horizonte intelectual que trasciende los enfoques parciales, con la seguridad de que esta imagen no deja de completarse y transformarse. A lo sumo es admisible pensar que el tiempo transcurrido permite juzgar mejor ciertas tentativas particulares. Por ejemplo, el hecho de que los obreros franceses consideraran a Proudhon como su

35 J. Gabel, *La fausse conscience*, París: Ed. de Minuit, 1962, págs. 20-25.

guía mucho después de su muerte y también que su obra tuviera numerosos adeptos en Rusia antes de la Revolución de 1917, son circunstancias que nos ayudan a repensar la tentativa proudhoniana y a multiplicar las confrontaciones.
También es necesario desprenderse de esa ingenua certidumbre de conocer una obra. Si una obra musical o literaria no cesa de darnos diferentes mensajes a medida que la frecuentamos, mucho más una obra política extensa y compleja se organizará variadamente al compás de las relaciones que urdamos en torno a ella. Por lo tanto, debemos tratar de dejar en suspenso nuestra lectura y esperar que las investigaciones sociológicas modifiquen nuestra óptica a medida que se profundizan.
El ejemplo de Marx nos permite destacar otras dificultades. El método expuesto por primera vez al comienzo de *La ideología alemana* invita a referir las máscaras ideológicas, las superestructuras, a las estructuras «reales», es decir económicas, de la sociedad civil. El objetivo de la sociología del conocimiento consistiría en relacionar el pensamiento ideológico con lo que sería su verdadero correlato: el proceso de producción. Como aparece claramente expresado en la dicotomía superestructura e infraestructura, la crítica sociológica exigiría la separación de ambos tipos de estructuras y la especificación de sus relaciones o, dicho de otro modo, la búsqueda de las infraestructuras correspondientes a las superestructuras. Cualesquiera que sean las reservas que puedan hacerse sobre tales formulaciones analíticas, estas proponen una vía de investigación que nos parece necesario continuar, particularmente para un autor que se proponía repensar la totalidad de la *sociedad económica* y que pretendía expresar las expectativas de una clase económica, la clase obrera, en su carácter de unidad definida por su papel en la producción. Pero esto no podría ser sino una vía particular dentro de la visión sociológica. Solo sería suficiente en el caso de admitirse el oscuro principio de una total determinación de los fenómenos institucionales, culturales y políticos a partir de los fenómenos económicos. Se sabe que el propio Marx se negó a aplicar este principio en sus estudios históricos; recordando, por ejemplo, las formulaciones ideológicas que se expresaron en Francia durante la Revolución de 1848, muestra que las ideologías fueron precisamente inadecuadas a las situaciones económicas. No solo reconoce una relativa autonomía de las representaciones políticas respecto de las estructuras económicas, sino que afirma en forma totalmente explícita la existencia de un desacuerdo,

de una *ruptura*, entre la situación de una clase en el proceso de producción y su ideología.[36] En efecto, Marx no podía ignorar, en la medida en que superara la simplicidad de los principios y afrontara la complejidad de la historia, que las opciones políticas, los proyectos o las pasiones colectivas no están totalmente determinados por los fenómenos económicos, ni tampoco resultan suficientemente explicados por estos. Descubría así la insuficiencia de los principios que había formulado y la necesidad de buscar, a través del estudio de las ideologías, correlaciones diferentes de las que él mismo había instituido. Este cuestionamiento sugiere un conjunto de observaciones metodológicas:

1. La búsqueda de nuevas correlaciones exige en primer término una crítica de los conceptos empleados. El concepto de «estructura económica» no debería emplearse sin nuevas precisiones, dentro de una sociedad en mutación donde se yuxtaponen tipos de organización tan diferenciados como los de la agricultura, del artesanado, de la manufactura y de la gran industria. Nada indica que se puedan comparar las relaciones sociales establecidas en estos diferentes tipos y que se pueda considerar que la adaptación de los trabajadores sea idéntica en unos y otros. Un estudio cuidadoso no podría contentarse con fórmulas rutinarias sobre «el desarrollo de la gran industria» o «la decadencia del artesanado», que dan como sobrentendido que nuestra imagen esquemática del pasado nos está permitiendo comprender esta realidad. Por el contrario, sería preciso tratar de encontrar las grandes diversidades, buscar las diferencias entre las estructuras de las empresas, captar sus transformaciones lentas o rápidas y las consecuencias que de ellas se derivan para los productores.
2. Del mismo modo, solo con la mayor reserva se puede retomar el concepto de clase y, en particular, de clase obrera. El uso político e ideológico que se hizo de él nos advierte de sus peligros y de los riesgos de simplificación. La diversidad de las expresiones y de las sectas durante esta primera mitad del siglo XIX indica suficientemente que la unidad de las clases obreras podía constituir un tema de reflexión para los economistas o para los estudiosos de la teoría política, pero correspondía muy mal a la realidad. En efecto, es difícil imaginar que la situación social del obrero-campesino, trabajador tem-

36 P. Ansart, «Marx et la théorie de l'imaginaire social», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 45, 1968.

porario en una fábrica de provincia, fuera comparable totalmente a la situación del obrero-artesano de una gran ciudad como París o Lyon, donde una profunda tradición cultural reglamentaba las relaciones sociales y les daba su significado. Entonces no se trata de erigir la clase social en una entidad de la que se enumeran algunos caracteres generales; el estudio de las ideologías nos fuerza a relacionar los sistemas de representación con los comportamientos reales de los diversos grupos sociales en el seno de una misma clase, a estudiar, eventualmente, las escalas de salarios, la movilidad horizontal o vertical, la desocupación, a descubrir, lo más fielmente posible, la diversidad de las experiencias y acaso sus contradicciones.

3. La insuficiencia del método marxista se pone particularmente de manifiesto en lo que respecta a su ignorancia de las instituciones que son propias de las diferentes clases y que no dependen directamente de las funciones de producción. Por ejemplo, nada indica que se pueda pasar por alto la naturaleza particular de las relaciones familiares para una mejor comprensión de las ideologías socialistas y comunistas. Si se supone que una ideología política está en relación consciente o inconsciente con la totalidad de las experiencias, no podría prescindirse de una parte tan importante de la existencia de los individuos considerados. Debe prestarse una atención muy particular a las instituciones propiamente obreras que proliferaban durante este período. Los *compagnonnages,* * por ejemplo, constituían poderosas asociaciones con su estructura propia y sus tradiciones, y establecían entre sus miembros relaciones estrechas y perfectamente jerarquizadas. Durante los años que precedieron a la Revolución de 1848 se constituyeron múltiples asociaciones de un tipo nuevo, *uniones, sociedades de socorros mutuos, sociedades de resistencia, asociaciones de consumo y de producción, cooperativas,* y puede prejuzgarse que las ideologías políticas elaboradas durante este período tuvieran, todas, alguna relación con estas prácticas obreras, sea para oponerse a ellas, sea para repensarlas. En el estudio del proudhonismo se deberá precisar muy cuidadosamente las relaciones entre la formulación teórica y dichas creaciones obreras.

4. Por lo tanto, el prolijo estudio de las correlaciones deberá abarcar las actitudes afectivas de los individuos y de las agrupaciones. Tal estudio no debe eliminar esas múltiples mediaciones psicosociológicas, ni atribuir a toda una clase —y sin

* Véase pág. 114 y sigs. de la presente obra.

reservas— «una conciencia posible»[37] respecto de la cual puede temerse que dependa más de las aspiraciones políticas del observador que de experiencias concretas. Por difícil que resulte esta investigación, sería necesario reconstruir los posibles modos de percepción y de conocimiento de los grupos considerados, su campo de información, los puntos en los cuales sus pasiones se polarizaban, sus actitudes frente a su situación social o frente a los cambios que les eran impuestos. Sería necesario volver a captar cómo aprehendían su situación, la vivencia que de ella tenían, y, a partir de allí, el universo de signos y de significados que los condicionaba. En este dominio quizá los conflictos entre las diferentes actitudes, las dificultades de adaptación, las contradicciones entre los comportamientos y las actitudes podrían resultar más esclarecedores que los ajustes.

5. Por último, convendría interrogarse sobre la presencia de una cultura o de una subcultura de clase. No debe adoptarse la hipótesis según la cual los sistemas organizados de representación, las creencias y las religiones, por ejemplo, constituyen solamente un reflejo sin importancia de los procesos económicos. Tampoco puede considerarse que dichos sistemas no ofrecen ninguna resistencia a la difusión de nuevos desarrollos teóricos. Sería por ello necesario especificar de qué manera un sistema de pensamiento como el proudhonismo podía responder u oponerse a los modelos ya constituidos e interiorizados. Es presumible que tales confrontaciones permitirían consiguientemente comprender de qué manera eran recibidos y difundidos los temas propuestos, y en qué medida estos contrariaban una expectativa o se hacían eco de ella.

Esta breve recapitulación expresa hasta qué punto nos encontramos frente a un conjunto inagotable de datos y de comparaciones posibles. Para comprender el amplio sistema teórico de Proudhon debemos esbozar confrontaciones con las estructuras económicas y su evolución; con los tipos de relaciones establecidas entre las diferentes clases y dentro de cada una de ellas; con las estructuras políticas y las representaciones que las acompañan, y con el conjunto de las instituciones. Pero nada obliga a detener allí las investigaciones; las teorías y los valores que se organizan en el proudhonismo se organizan también en el arte de la época y en su literatura. Proudhon

37 G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, París: Ed. de Minuit, 1960, pág. 73.

alude a menudo a los novelistas de su tiempo, critica a George Sand, a Victor Hugo, aplaude o critica a Michelet y, efectivamente, sus propios modos de pensamiento responden o se oponen a estas creaciones literarias o históricas. En la medida en que una cultura forma una unidad en su diversidad y en sus contradicciones, cada uno de sus elementos nos hace presente otro y, en este sentido, nada es indiferente cuando se trata de reconstruir una creación parcial. La importante obra de Proudhon, *De la justice*, acumula alusiones a todas las formas culturales de su tiempo, y para comprenderla a fondo sería necesario, por ejemplo, recordar todas las orientaciones que se manifestaban entonces dentro de la Iglesia católica y releer, no solamente los autores más característicos como Lacordaire o Lamennais, sino también, y con idéntica atención, a Chateaubriand, de Maistre, Montlosier, de Quélen, el abate Genoude...

La sociología del conocimiento político debe imponerse opciones y fijarse un método tanto más preciso cuanto que el objeto estudiado es indefinido en extensión y en significado. No sería lícito pretender que el objeto nos impone totalmente el método: muy por el contrario, parece necesario tener presente que operamos por medio de construcción de objetos y de comparaciones. Es posible que ciertas confrontaciones evoquen causalidades y determinaciones, puesto que cabe suponer que un sistema teórico está determinado, en efecto, por el conjunto del medio social y cultural. Sin embargo, es imposible aislar en ese conjunto una causalidad singular. En las confrontaciones parciales a establecer, deben buscarse sobre todo las similitudes[38] o las contradicciones, las repeticiones o las oposiciones de estructuras.

La noción de *homología*, tal como fue elaborada en historia del arte, nos parece digna de ser retenida para definir los objetivos de nuestra investigación.[39] Dicha noción destaca ante todo el carácter organizado de los objetos que estudiamos. Si bien toda obra encierra principios de organización, esto se aplica particularmente a la reflexión proudhoniana, tanto en su parte crítica como en su parte constructiva. Estudiando la sociedad económica del régimen fundado en la propiedad, la crítica pone al descubierto el rigor de un «sistema de contradicción», de un conjunto de relaciones que se man-

38 Cf. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París: Rivière, 1965, pág. 137.

39 E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. al fr. y posfacio de P. Bourdieu, París: Ed. de Minuit, 1967.

tienen independientemente de los elementos que reúnen. Del mismo modo, a partir de sus primeros escritos, Proudhon se interroga sobre la posibilidad de una estructura económica fundada en la pluralidad de elementos de producción condicionados por relaciones de equilibrio y de reciprocidad. Sea que se trate de las relaciones entre la sociedad económica y los poderes políticos, del federalismo y de la centralización, de la igualdad y de la jerarquía, siempre el pensamiento proudhoniano se ordena a partir de formas precisas que incitan a buscar los modelos originarios. En cuanto a los elementos de la realidad social con los cuales buscamos restituir las afinidades, podemos aprehenderlos en sus múltiples formas organizadas. Las preocupaciones de Proudhon incitan a estudiar particularmente las estructuras económicas y la distribución de las clases sociales; en ambos dominios, los procesos de transformación y de cambio de estructura tienen tanta importancia como los hechos de organización. En esta primera mitad del siglo XIX corresponderá insistir respecto de la diversidad de los modelos económicos, de la importancia y rapidez de las transformaciones radicales y de la extensión de las nuevas estructuraciones. Corresponderá asimismo recordar las posibles consecuencias de estos procesos sobre la distribución de las clases y las distorsiones que provocaban.

Conviene, pues, investigar, en el conjunto complejo y eventualmente contradictorio de las estructuras simultáneas, las estructuras fácticas con las cuales el pensamiento proudhoniano tenía más afinidad, y qué relaciones mantenía con ellas. En esta investigación comparativa alcanzaremos nuestros objetivos si logramos restablecer correspondencias adecuadas, *homologías estructurales*,[40] entre conjuntos intelectuales propios del pensamiento proudhoniano y determinadas estructuras sociales. Lograremos entonces construir conjuntos más comprensivos que integren la obra y las formas sociales, que nos permitirán repensar el proceso del pensamiento en una totalidad social y cultural. Esta perspectiva nos conduciría a dejar de lado los objetivos conscientes del autor para considerar solo las formas y los contenidos de su pensamiento.

Así, pues, es preciso saber qué tipos de estructuras confrontaremos. Consideramos esencial superar el método mutilante que sugieren las fórmulas marxistas, y proceder por confrontaciones sucesivas y diferenciadas antes de llegar a una hipótesis sintética. Este método se impone para el examen de una

40 P. Bourdieu, en *ibid.*, pág. 147.

1. La homología de las estructuras económicas

La búsqueda de homologías estructurales entre un conjunto social y una creación intelectual exige ante todo que se especifique a qué nivel de lo social se establecerán esas homologías. Nada indica *a priori* qué comparación resultará más esclarecedora, si la referida a las estructuras económicas, a las estructuras sociales o políticas, o a los modelos intelectuales. Puede ocurrir que al término de estas confrontaciones resulte que las homologías más esclarecedoras se establezcan entre las diferentes formas de creación cultural, en las elaboraciones conscientes, y que la confrontación entre la obra y las estructuras económicas adquiera un carácter ambiguo o hipotético. Solo al término de la presente investigación podrá resolverse dicha cuestión y establecerse a qué nivel de la realidad social las homologías son más explicativas. La propia obra de Proudhon nos invita a investigar en primer término las relaciones entre sus afirmaciones teóricas y las estructuras económicas de la sociedad francesa hacia 1840. En efecto, Proudhon se propone ante todo responder al problema de la organización económica, sea cuando elabora un cuadro crítico del modo de producción capitalista en el *Système des contradictions économiques*, sea cuando opone a estas estructuras capitalistas su propio proyecto de la *sociedad económica.* Estudiando, pues, las relaciones entre las estructuras económicas de la sociedad francesa y las teorías propuestas, planteamos un problema que el propio Proudhon abordó ampliamente y establecemos una hipótesis que se encuentra formulada conscientemente: nos corresponde precisarla, verificarla y, particularmente, examinar en qué medida la interpretación consciente corresponde a las relaciones históricas efectivas.

1. La complejidad de las estructuras económicas en 1840

Unas pocas líneas no bastarían para establecer un cuadro de las estructuras de la economía francesa bajo la Monarquía de Julio, y una investigación más profunda introduciría algunos matices en las indicaciones generales que los trabajos recientes consagrados a este período nos permiten retener. Desde una perspectiva histórica, y con el conocimiento que tenemos de la expansión industrial posterior a 1840, este período que va desde 1815 hasta 1848 se revela como una fase de crecimiento relativamente lento, pero diferenciado con nitidez de las épocas precedentes, como «la primera fase de la Revolución Industrial»,[1] que no habrá de afirmarse hasta el Segundo Imperio. Pero si bien el crecimiento industrial se mantiene moderado, durante este período se produce una ruptura de continuidad en los ritmos de crecimiento. En la historia económica de Francia aparece en 1815 una nueva «velocidad media» de crecimiento que determina una fase de la producción nítidamente diferenciada. Mientras que la producción agrícola global tenía un ritmo de crecimiento lento desde el siglo XVII, a partir de 1815 se produce una aceleración rápida que permite incrementar en un 50 % el valor del producto agrícola global entre 1820 y 1850.[2] En la gran industria esta ruptura de ritmo adquiere caracteres agudos, y hasta formas espectaculares en determinadas ramas; desde 1815 a 1848 la producción de carbón se multiplicó por siete, mientras que la producción de hierro en bruto y elaborado aumenta casi cinco veces.[3] Estos incrementos revolucionarios se ven acompañados por transformaciones rápidas en la organización de los polos de producción: junto a las pequeñas empresas que caracterizaban la producción industrial hacia el fin del siglo XVIII, comienzan a desarrollarse vastas concentraciones, minas y fábricas, que originan nuevas formas de movilidad social. Sin embargo, estos bruscos cambios económicos y sociales se desarrollan dentro de una sociedad que sigue siendo en su mayor parte rural a lo largo de todo este período. Según el censo de 1841, sobre una población total de 34 millones

1 A.-L. Dunham, *La révolution industrielle en France (1815-1848)*, París: Marcel Rivière, 1953, pág. 389.
2 J.-C. Toutain, «Le produit de l'agriculture française de 1700 à 1958, II, La croissance», *Cahiers de l'I.S.E.A.*, serie AF, julio de 1961, pág. 137.
3 A.-L. Dunham, *op. cit.*, pág. 388.

de habitantes, la población rural se elevaba a 25 millones (es decir al 73,5 % de la población total), y el 56,4 % de la población vivía todavía de la agricultura. Asimismo, durante este período, el producto agrícola final sigue siendo en Francia superior en cantidad al producto de la industria.[4] Por lo tanto, la industrialización y la extensión progresiva de las empresas industriales se desarrollan precisamente en el seno de una sociedad dominada por el tipo de producción agraria, y organizada demográficamente sobre las bases de dicha producción. Por eso una de las características esenciales de esta época es la singular yuxtaposición de estructuras económicas radicalmente opuestas, desde la gran empresa industrial concentrada, como las minas del Loire o Le Creusot, hasta la agricultura en pequeñas parcelas, pasando por las formas de transición, en sí mismas diversificadas, de la manufactura y del artesanado.
En 1840 esta heterogeneidad es extrema. Lejos de limitarse a la diferenciación de las producciones, afecta toda la organización económica y social de los centros de producción. Mientras que la gran industria establece un sistema de competencia y organiza su producción en función del mercado nacional, el campesino del minifundio sigue dependiendo ampliamente de una economía de autosubsistencia o del mercado local.[5] Mientras que la gran industria se ve conmovida por las invenciones tecnológicas, las técnicas de producción agrícola solo progresan lentamente y en el plano local. Por último, mientras que la gran industria desarrolla un sistema riguroso de racionalización y de contabilización[6] a medida que sus dimensiones aumentan, el sistema contable sigue siendo totalmente desconocido para la inmensa mayoría de los productores rurales.
En el momento en que comenzaba a formular su pensamiento, Proudhon se encontraba ante estructuras económicas radicalmente distintas, donde podemos distinguir, esquematizando, tres tipos de organización: la gran industria, la pequeña empresa o artesanado, y, por último, el minifundio. Durante esta fase de transición, los diferentes centros de producción no se ordenarán tan simplemente en esta división tripartita; precisamente es propio de este período el poner de manifiesto los pasajes de un modelo a otro y obligar a determinados

4 T. J. Markovith, «L'industrie française de 1789 à 1964. Sources et méthodes», *Cahiers de l'I.S.E.A.*, serie AF, julio de 1965, págs. 210-12.
5 A. de Cambriaire, *L'autoconsommation agricole en France*, París: Rennes, 1952, pág. 166.
6 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París: Plon, 1964, pág. 17.

centros de producción a adoptar una nueva forma de producción o bien desaparecer. Dentro de la agricultura subsiste como forma la gran propiedad, y algunos propietarios procuran racionalizar la producción inspirándose en modelos industriales. Entre las empresas medianas, algunas logran alcanzar un desarrollo rápido y rivalizan con las «grandes casas», mientras que otras sucumben bajo el juego de la competencia o se ven obligadas a integrarse a una empresa más poderosa. Los tres modelos de estructuras económicas se limitan a ilustrar los tres tipos ideales que pueden extraerse de la multiplicidad de las formas económicas concretas. Dichos modelos nos permitirán estudiar la posición teórica de Proudhon y precisar sus opciones conscientes o inconscientes ante estas tres posibilidades.

2. Las grandes empresas industriales

El advenimiento de la gran industria se traduce, en el plano de las empresas, por fenómenos de concentración y de mecanización de los instrumentos; en el plano social, por la instauración de nuevas relaciones entre los productores.

A. Durante los primeros años del siglo XIX se acelera bruscamente el proceso que comenzó antes de la Revolución de 1789 y que conduce a la constitución de grandes empresas industriales. Con anterioridad a 1815 habían aparecido en Mulhouse, Sedan, Jouy, empresas textiles que daban ocupación a más de 1.000 obreros. Como lo señala Villermé en 1840[7] específicamente para el sector de las hilanderías de algodón, todas las hilanderías del Alto Rin se encuentran ya concentradas en «grandes fábricas» que reúnen un número elevado de obreros, según una avanzada organización de la división del trabajo. Las grandes casas de Mulhouse concentran en sus establecimientos todas las ramas de la fabricación: hilandería, tejeduría, impresión y fabricación de los productos químicos. El desarrollo de la industria extractiva provoca concentraciones de mano de obra desconocidas en el siglo precedente. A partir de 1825, fábricas metalúrgicas ocupan más de 2.000 obreros.[8] Paralelamente a esta extensión de la unidad de

7 L.-R. Villermé, *Tableau de la condition des ouvriers en coton, laine et soie*, París, 1840.
8 H. Sée, *Histoire économique de la France*, vol. II, *Les temps modernes (1789-1914)*, París: A. Colin, 1951, pág. 154.

producción, se desarrolla la concentración de las empresas bajo la autoridad de un mismo industrial: la concentración horizontal e incluso vertical, que ya existía antes de la Revolución en el dominio de la metalurgia, aparece en el ramo textil. Bajo el Imperio, el industrial Ternaux, creador de los chales, había revolucionado la industria textil, creando fábricas en Sedan y sus alrededores, y luego en todo el norte de Francia;[9] al mismo tiempo había fundado casas de comercio destinadas a servir de intermediarias entre las fábricas y los comerciantes minoristas, integrando así a la producción los circuitos de distribución. A partir de esta época, grandes industriales, tales como Schaeffer en Mulhouse, Oberkampf en Jouy, Dollfus-Mieg, agrupaban bajo la misma dirección hilanderías, tejedurías, lavanderías, talleres de impresión, es decir, el ciclo completo de la fabricación de telas.[10]

En 1812, en la cumbre de su prosperidad, Richard Lenoir poseía 39 establecimientos con 15.000 obreros. A esta concentración de las empresas correspondían los fenómenos de concentración regional, apenas esbozados antes de la Revolución; determinadas ciudades y regiones participan de un amplio desarrollo industrial, mientras que en otras se mantiene el tipo arcaico de producción familiar; las radicaciones industriales se multiplican en la región Norte, mientras que Bretaña y Mayenne tienden a convertirse en regiones exclusivamente agrícolas. Lila, Roubaix, Tourcoing, Nantes, Marsella, se transforman en importantes ciudades industriales; existen en Nantes cien fábricas de todo tipo en 1838: hilanderías de algodón, fábricas de material para la construcción, fundiciones y fábricas de conservas.[11]

Estas diferentes formas de concentración industrial, con los fenómenos de unificación y de masificación correlativos, serán tanto más sorprendentes para los espíritus de la época cuanto que se desarrollan dentro de una organización productiva tradicionalmente dispersa. Estas nuevas unidades de producción contrastan fuertemente con la organización pluralista y descentralizada de la economía tradicional. Determinados sectores de la producción entran en estos procesos de concentración, mientras que otros mantienen la forma dispersa. La manufactura algodonera resulta transformada por la concentración (la producción doméstica de hilados desaparece

9 *Ibid.*, pág. 95.
10 H. Richardot, *Histoire des faits économiques*, en colaboración con B. Schnapper, París: Dalloz, 1963, pág. 405.
11 H. Sée, *op. cit.*, pág. 174.

con anterioridad a 1850), mientras que la industria de la seda se encuentra aún repartida entre un gran número de artesanos y de maestros-artesanos. El contraste es tanto más visible e impresionante cuanto que se manifiesta en el seno de la misma industria: así, en la industria del algodón, la hilandería se encuentra totalmente industrializada en 1850, pero los telares domésticos sobreviven aún en el medio rural y resisten a la mecanización. Es sabido que esta concentración tuvo dificultades y hasta resonantes fracasos, como, por ejemplo, la célebre quiebra de Richard Lenoir en 1815. Por esta razón, el éxito de la gran empresa no podía parecer evidente a los ojos de la época: la centralización será entonces menos una evidencia que un problema. Ch. de Laboulaye, por ejemplo, pensaba en 1849 que los grandes establecimientos industriales eran meros fenómenos artificiales, surgidos de la política proteccionista.[12]

Al mismo tiempo, tales concentraciones industriales no dejan de provocar, en los lugares donde surgen, la desaparición de las antiguas estructuras y, eventualmente, la ruina de los viejos productores. La competencia entre la gran industria y la fabricación menos evolucionada ocasiona la regresión de la antigua producción en la industria textil, mientras que la instalación de hilanderías elimina los talleres familiares y suprime el sostén económico que los productores encontraban en su trabajo a domicilio. Como lo afirma Adolphe Blanqui en 1848, la organización de la industria en unidades centralizadas sustituye la pluralidad de los talleres por la concentración unitaria, provoca la desaparición de los «pequeños talleres» y hace que el pequeño productor se vea condenado a la desocupación:

«Vemos cómo todos los días desaparecen los pequeños talleres, el trabajo disperso, los telares domésticos. La industria se organiza en fábricas inmensas, parecidas a cuarteles o conventos, provistas de una maquinaria imponente, impulsadas por motores de una potencia infinita. Los obreros se aglomeran por centenares, a veces por millares, en estos laboratorios severos...».[13]

B. Estos procesos de concentración están íntimamente ligados a la introducción de máquinas nuevas para la producción y a

12 C. de Laboulaye, *De la démocratie industrielle*, París: Guillaumin. 1848, págs. 21-22.
13 A. Blanqui, *Les classes ouvrières en France pendant l'année 1848*, París: Pagnerre, 1849, pág. 15.

la mecanización del trabajo. Se pudo establecer el año 1815 como fecha en que el maquinismo se impuso definitivamente en la industria francesa;[14] en efecto, a partir de este momento, ciertas industrias entran en una fase de mecanización acelerada, como la industria papelera, que contaba solamente cuatro establecimientos mecanizados en 1827, doce en 1834, pero un centenar en 1848.[15] En el lapso de veinte años, en determinadas ramas de la producción, las condiciones técnicas se transformarán totalmente a partir de la introducción de nuevas invenciones de la ciencia y de la tecnología. En Lila, el número de husos aumenta de 180.000 en 1832 a 400.000 en 1853, mientras que, durante el mismo período, su rendimiento se duplica en virtud de los perfeccionamientos técnicos.[16] En todos los casos, la particularidad de estos fenómenos va a impresionar profundamente los espíritus, no solo por su novedad histórica, sino por el agudo contraste que se manifiesta entre estas mecanizaciones extremadamente avanzadas y el mantenimiento de técnicas antiguas, maquinarias, telares y útiles, cuyo perfeccionamiento es lento o inexistente. Las mecanizaciones aceleradas continuarán siendo una excepción hasta 1848. Si bien el uso de las máquinas hidráulicas y más tarde de las máquinas de vapor se extiende cada vez más bajo la Monarquía de Julio, las mismas se introducen en forma muy desigual en las diferentes ramas de las producción industrial e incluso en los diversos sectores de una misma industria. Como lo comprueba Villermé en su cuadro de 1840,[17] la mecanización ya estaba cumplida en esta época, en lo que concierne al hilado del algodón: «Todas las hilanderías de algodón, sobre todo en el Alto Rin, son en la actualidad grandes fábricas», escribe;[18] pero, en cambio, en el tejido la mecanización está mucho menos avanzada y subsisten aún los talleres rurales que tienen solo telares a mano. En cuanto a la industria lanera, el hilado mecánico de la lana cardada tiende a imponerse a partir de 1820, pero la mecanización progresa lentamente con respecto a la lana peinada. La producción de telas sigue siendo aún más artesanal que industrial, y en Reims cuenta solo con 5 o 6 fábricas grandes, contra 300 pequeños talleres.

14 Al término del Imperio «el maquinismo se introdujo definitivamente en la industria francesa». C. Ballot, *L'introduction du machinisme dans l industrie française*, París: Lille, 1923, pág. 30.
15 H. Sée, *op. cit.*, pág. 166.
16 *Ibid.*, pág. 163.
17 L.-R. Villermé, *op. cit.*
18 *Ibid.*, vol. I, pág. 321.

En la industria de la seda, el perfeccionamiento del telar Jacquard progresa, pero sin imponer la quiebra de las estructuras artesanales.

Esta irrupción del maquinismo no deja de impresionar a la gente que se encuentra en condiciones de comprobar la yuxtaposición, dentro de una misma industria y en la misma ciudad, de tipos de organización mecánica extremadamente diferentes. En 1849, Adolphe Blanqui, al describir las técnicas productivas de la industria algodonera en la ciudad de Ruán, opone «tres clases de fábricas». Las que utilizan aún utensilios artesanales: «antiguas mecheras que debieran estar relegadas en museos de curiosidades»; las que introdujeron «buenos motores hidráulicos o térmicos»; las últimas y más perfeccionadas, «las fábricas montadas con gran despliegue, con mecheras de 600 husos y devanadores mecánicos, donde no se ha dejado al hombre nada de lo que se le puede disputar, y que recuerdan la superioridad de la artillería moderna sobre la de las antiguas épocas».[19] Esta clasificación en términos de progreso, este rechazo del artesanado como algo arcaico e irrisorio, ilustra una forma de pensamiento que no podía dejar de constituirse frente a la rapidez de estas transformaciones.

El desarrollo del maquinismo trae aparejadas, en los puntos limitados donde se produce, concentraciones de mano de obra desconocidas o poco comunes en el siglo precedente; provoca un desplazamiento de la mano de obra del campo hacia las ciudades, que explica, en parte, el crecimiento de la población urbana. Pero produce también un fenómeno de descalificación de las tareas de producción. Al trabajo artesanal que exigía un largo aprendizaje, sucede un nuevo tipo de trabajo que exige solamente unas pocas horas de formación. El desarrollo del maquinismo hace posible, por lo tanto, el empleo de una mano de obra no calificada, exterior a los cuadros sociales tradicionales. La estadística de 1847, establecida entre 1840 y 1845, indica que en 63 departamentos se cuentan 254.000 mujeres contra 672.000 hombres en establecimientos de más de 10 obreros. Los niños totalizarían 131.000, particularmente concentrados en la industria del algodón. En el Alto Rin se cuentan 13.000 niños sobre un total de 61.000 asalariados y en el Sena Inferior, 15.000 sobre 86.000.[20] Aparece así, con una zona de bajos salarios, una nueva relación entre el hombre

19 A. Blanqui, *op. cit.*, págs. 43-44.
20 *Statistique industrielle de 1847*, su interpretación en *Salaires et durée du travail dans l'industrie française*, París: Office du Travail, vol. 4, citado por H. Sée, *op. cit.*, págs. 177-78.

y el instrumento, que se desarrolla particularmente en el curso de estos años. Como escribe en 1848 Adolphe Blanqui, este nuevo trabajo obrero se halla «sometido a las órdenes de las máquinas»:[21] al artesano que organizaba su propio trabajo y conocía sus instrumentos como resultado de un largo aprendizaje, sucede el peón sometido a una disciplina rigurosa y exterior, que ignora el funcionamiento complejo de la maquinaria y no necesita un aprendizaje prolongado.

C. Esta *extensión de la gran industria* en *la primera mitad* del siglo XIX tendrá como consecuencia la extensión del sistema capitalista de producción y, en particular, la sustitución del capitalismo comercial por el capitalismo industrial. La subordinación tradicional de la producción al comercio va a invertirse, dando lugar a una nueva relación y a la subordinación del comercio al capitalismo industrial. Simultáneamente se formará una nueva clase o una nueva fracción de clase, la de los empresarios industriales.[22]

Sin duda el siglo XVIII poseía fenómenos comparables en determinados sectores de la producción. Pero en esa época dicha constitución del capitalismo industrial se mantenía limitada a las industrias donde la maquinaria era particularmente costosa. La industria minera, y particularmente la extracción de hulla, había pasado hacia la mitad del siglo XVIII de las manos de pequeños empresarios privados a grandes compañías, como la Compañía de Anzin.[23] Estas sociedades ya revestían la forma de sociedades por acciones. Formadas por ricos financistas, hombres de negocios y armadores, contaban entre sus accionistas a nobles y magistrados. Pero esos capitales industriales se limitaban a los sectores mencionados. En el ramo textil, por el contrario, la concentración se había operado en manos del capitalismo comercial y la industria lionesa de la seda ofrecía el ejemplo típico de esta concentración del capital en manos del *comerciante-fabricante*. El comerciante-fabricante lionés proporciona a los talleres la materia prima y los diseños, puede adelantar al artesano el dinero necesario para la compra de las máquinas, pero se limita a las operaciones comerciales y no invierte su capital en una fábrica centralizada.

La decadencia de la industria doméstica marca el retroceso de este tipo de capitalismo y, con el advenimiento de la gran

21 A. Blanqui, *op. cit.*, pág. 15.
22 H. Sée, *Les origines du capitalisme moderne. Esquisse historique*, París: A. Colin, 6ª ed., 1951, cap. VII.
23 M. Rouff, *Les mines de charbon en France au XVIIIe siècle* París, 1922.

industria, el advenimiento del capitalismo industrial. En adelante la concentración va a operarse no ya en manos del comercio, sino en manos del industrial que persigue la acumulación de los medios de producción. Esta nueva forma de concentración afecta desde entonces a sectores de producción que hasta ese momento habían pertenecido a la pequeña industria. No solo las hilanderías han provocado la desaparición de los antiguos talleres rurales y amenazan absorber los trabajos de tejido, sino que la concentración afecta inclusive la confección en el ramo de lencería y vestimenta. En París se funda la primera tienda de confecciones en la plaza de las Victorias, con el nombre de Bonhomme Richard;[24] la invención de la máquina de coser hacia 1830 permite el desarrollo de la confección y posibilita, en ese dominio tradicionalmente reservado a los pequeños talleres, la formación de una producción de tipo capitalista.

Esta conquista de la economía por parte del capitalismo industrial trae aparejado, en esta época, un conjunto de consecuencias complejas sobre los modos de relaciones entre los productores, las formas del trabajo y la distribución de las fortunas. El retroceso de los talleres artesanales marca el fin de un tipo de relaciones que existían entre el maestro-obrero y sus compañeros, y la aparición de una nueva relación, o de una ausencia de relación, entre el *patrón industrial* y el *obrero*. Como escribe T. J. Markovitch respecto de la distinción entre el artesanado y la fábrica: «La distinción esencial entre artesanado e industria reside en el hecho de que el patrón-artesano ejecuta los mismos trabajos (manuales) que sus obreros, mientras que el patrón industrial no los ejecuta y cumple exclusivamente funciones de dirección».[25] El jefe artesano es a la vez patrón y obrero, el jefe de industria es exclusivamente el director. El capitalismo industrial prosigue la división del trabajo y la especialización esbozada en las formas anteriores de la producción, pero hace aparecer un tipo nuevo de división, puesto que en adelante el obrero se ve aislado en las tareas de ejecución, mientras que la responsabilidad de la organización se concentra en manos del jefe de industria. Al mismo tiempo el salariado va a adquirir una significación nueva: revestirá cada vez más la apariencia de una relación estrictamente impersonal y material entre el ejecutante y una personalidad lejana o una sociedad anónima. Todo el contexto

24 H Sée, *Histoire...*, *op. cit.*, pág. 172.
25 T. J. Markovitch, *op. cit.*, pág. 205.

de relaciones personales y de contactos directos que rodeaba el trabajo artesanal tiende a desaparecer a medida que aumenta la extensión de las empresas capitalistas. Van a desarrollarse entonces dos tipos sociales desconocidos o menos conocidos en la época precedente: el *tipo* del empresario capitalista que dirige sus fábricas sin encontrarse necesariamente presente en ellas, y cuyo poder aumenta en proporción a la magnitud de estas; el tipo del obrero o la obrera que vive exclusivamente de su salario, relevado de toda responsabilidad en la empresa y aislado en sus tareas de ejecución. Se profundiza la oposición, no solo entre la nueva propiedad industrial y el salariado, sino también entre una actividad caracterizada por la independencia relativa y el espíritu de empresa, y una actividad despersonalizada donde toda manifestación particular parece prohibida.

Proudhon y Marx tendrán en cuenta estos aspectos sociales del capitalismo y los organizarán en torno a la noción de apropiación del trabajo. Pero antes de buscar cómo interpretó Proudhon la estructura social de su tiempo, interesa destacar que esta dicotomía social del capital y del trabajo, sobre la que se fundaba la oposición de clases, distaba mucho de ser el único rasgo de esta evolución. En particular, durante estos primeros años del siglo XIX, cabría señalar los cambios en el dominio de la gestión de las empresas, en la creación de circuitos financieros y en el control económico del Estado.

La extensión de las empresas obligaba a los jefes industriales a introducir en su actividad una racionalidad y una contabilidad muy alejadas de los cálculos sumarios que podían bastar al artesano. La concentración horizontal o vertical imponía la medición de múltiples factores y el cálculo riguroso de costos y beneficios. La rápida difusión de escritos económicos a partir de 1815 y la introducción en el vocabulario de conceptos cuantitativos poco conocidos anteriormente (producto bruto, producto neto, estadística) confirman este interés por la racionalización de la producción, interés impuesto por las mutaciones industriales. No es casual que la Monarquía de Julio fuera el primer período de la economía francesa en que se organizó sistemáticamente la difusión de informaciones estadísticas en materia económica. La primera gran encuesta industrial realizada entre 1840 y 1845 y publicada a partir de 1847[26] fue dispuesta en 1839. Esta primera encuesta, que

26 *Statistique de la France*, «Industrie», París, vol. I, 1847; vol. II, 1848; vol. III, 1850; vol. IV, 1852.

sería proseguida metódicamente por la de los años 1861-1865,[27] consignaba por primera vez una síntesis de la producción nacional con una extensión y una precisión que no habían podido alcanzar ni la encuesta de Tolosan en vísperas de la Revolución, ni la «estadística de los prefectos» durante el período napoleónico. Aportaba datos cuantitativos precisos sobre el equipamiento industrial de las empresas y su instalación, el monto de las ventas, el valor locativo de los establecimientos industriales, el valor global de los productos fabricados y de las materias primas utilizadas, así como el número de obreros (hombres, mujeres y niños) y su jornal medio. Por lo tanto, se puede señalar el comienzo del siglo XIX como la fecha en que apareció una nueva representación de la actividad económica como objeto susceptible de unificarse en un conocimiento predominantemente cuantitativo.[28]

Aunque solo bajo el Segundo Imperio va a establecerse una nueva concepción del sistema bancario como medio de expansión de las empresas industriales, sin embargo, la Restauración permitió la organización de nuevos circuitos financieros menos desfavorables que antes al desarrollo industrial. Bajo el Imperio no se había emitido empréstito alguno y tampoco se había apelado al crédito público; por su parte, el presupuesto nacional no era ni discutido públicamente ni unificado.[29] Por el contrario, a partir de 1818 el gobierno lanzó un empréstito destinado a saldar anticipadamente la contribución de guerra, y permitió que un número mayor de compradores se viera interesado por bonos de la deuda pública, disminuyendo la suscripción mínima.[30] Las leyes de 1822 y 1827 establecieron en forma definitiva las reglas de unidad y de periodicidad obligatoria del presupuesto. Aunque estas reformas fueron muy prudentes y se mantuvieron sin duda por debajo de las nuevas necesidades de la industria, organizaron progresivamente el crédito al tiempo que comprometían definitivamente la responsabilidad del Estado en la gestión de las finanzas públicas.

En efecto, si bien estos primeros años del siglo XIX señalan los comienzos del desarrollo del capitalismo, también encau-

27 *Statistique de la France*, «Industrie», Nancy, 1873.
28 T. J. Markovitch, «Le revenu industriel et artisanal sous la monarchie de Juillet et le Second Empire», *Cahiers de l'I.S.E.A.*, serie AF, abril de 1967, págs. 11-15.
29 M. Marion, *Histoire financière de la France depuis 1715*, París: A. Rousseau, 1928, vol. v.
30 Ley del 17 de agosto de 1822.

zan este desarrollo en el marco de un control parcial del Estado, o al menos crean una relación estrecha entre las instancias políticas y los poderes económicos. Sin duda la lejana tradición de Colbert se ve repudiada oficialmente, mientras que el gobierno se inhibe de intervenir en los conflictos entre patrones industriales y obreros; pero, en realidad, durante todo este período y según la fluctuación de las coyunturas económicas, los industriales o los grandes propietarios de tierras no dejan de exigir del gobierno decisiones favorables a sus intereses a través del mantenimiento y de la incesante revisión de los diferentes regímenes protectores. Es sabido que el sistema proteccionista podía efectivamente tener consecuencias favorables para una industria, como puede demostrarlo el caso de la industria de la remolacha azucarera, que, arruinada en 1815, se encontraba floreciente en 1830, merced a una legislación proteccionista. A partir de esta época y al margen de los debates que se entablarían entre teóricos del librecambio y defensores de los derechos proteccionistas, se organizaron relaciones directas y eficaces entre el campo político y el económico en el seno de este capitalismo parcialmente entregado a la empresa privada.

3. El rechazo de las estructuras capitalistas

Podemos ahora intentar la confrontación de estas estructuras económicas de alrededor de 1840 con el modelo socioeconómico que habría de oponerles Proudhon, tanto en la parte crítica de su obra como en sus proyectos de reforma. Intentaremos precisar la distancia que media entre la realidad económica y la teoría, y verificar en qué medida la conciencia que Proudhon podía tener de su oposición correspondía a las distancias efectivas.

En primer término podrá notarse que la reflexión de Proudhon a partir de la *Premier Mémoire* sobre la propiedad toma efectivamente como objeto estas nuevas estructuras económicas, en vías de constitución desde 1815. A partir de esta fecha, y más particularmente en 1846 en el *Système des contradictions*, el autor somete a reflexión, como objeto del saber y de la ciencia, los problemas de la división del trabajo, del maquinismo y del monopolio. Y esto no en razón de su carácter de realidad, sino más bien de su carácter predominante dentro de la totalidad social. En efecto, de las contradicciones

instauradas después de la Revolución de 1789 dentro de las nuevas estructuras económicas,[31] surgirá precisamente el rápido cambio social destinado a producir una mutación fundamental de la sociedad. Proudhon, como Marx, asigna a estas nuevas estructuras económicas un privilegio histórico decisivo, aunque en realidad, y sobre todo en la Francia de alrededor de 1840, dichas estructuras distaban mucho de extenderse a la totalidad de la actividad de producción. En esta economía nacional donde predomina la producción rural y artesanal, Proudhon elige el sector económico más dinámico para erigirlo en agente esencial de la historia. Al mismo tiempo, dicho sector es percibido como objeto, y como objeto exterior al observador. A partir de una perspectiva que habrá de ser interpretada sociológicamente, Proudhon se niega a considerar el sistema fundado en la propiedad desde dentro, y también a comprender las incesantes tentativas que este realiza para superar sus dificultades de funcionamiento. Invita al lector a liberarse del sistema, situándose de golpe en su término, y a considerarlo como un sistema perecedero, ya condenado a desaparecer. La conciencia de la muerte necesaria del sistema económico obliga a considerarlo como una cosa y como un destino. La relación definida entre el lector y el sistema se establece como una relación de alteridad, entre dos entes ajenos.

Confrontar hoy día las estructuras económicas de la década de 1840 y el modelo propuesto por Proudhon en *Système des contradictions* significa revelar una amplia distancia entre los datos y la interpretación teórica, intentar una comparación ampliamente desnivelada. La oposición entre la complejidad de los fenómenos y la lógica que construye Proudhon aparece, en particular, en el nivel de la integración de las estructuras: marca la distancia entre una realidad diversa, heterogénea, y un sistema intelectual de gran rigor lógico.

Como lo indicaron sumariamente las observaciones precedentes, la sociedad económica de la década de 1840 no constituye una unidad fuertemente integrada. Por el contrario, durante este período se asiste a la aparición de contrastes violentos entre los diferentes tipos de producción, que en cierta forma dependen de fases distintas de la actividad productiva. Podría decirse que determinadas formas de producción rural pertenecen al Antiguo Régimen, mientras que ciertas concentraciones industriales parecen constituir otras tantas anticipa-

31 *Système des contradictions, économiques, passim; Capacité politique des classes ouvrières*, págs. 94-95.

ciones de formas que habrán de convertirse en regla hacia el fin del siglo. Pero inclusive dentro del propio sector avanzado de la producción industrial no lograríamos constituir un modelo global que expresara los rasgos esenciales de esta compleja economía. Más exactamente, distinguimos tendencias características, que reaparecen en forma discontinua dentro de empresas distintas y que en cierta forma ofrecen estructuras diferentes y mal integradas. En el nivel de las organizaciones industriales puede ponerse de manifiesto una cierta coherencia entre la extensión de las empresas, la concentración y el desarrollo del maquinismo. Pero no es evidente, como creyó Proudhon, que estas transformaciones técnicas trajeran aparejada necesariamente una baja general de salarios y provocaran un mecanismo de pauperización. La gran industria hacía emerger una nueva división del trabajo y una distancia desconocida entre el patrón industrial y el obrero manual, pero no era evidente que estas nuevas divisiones, favoreciendo la constitución de clases sociales antes inexistentes, desgarraran la sociedad en dos clases rivales. Al mismo tiempo surgían desigualdades de desarrollo entre las organizaciones industriales y las estructuras estatales, y, por ejemplo, la Monarquía de Julio se mostraba incapaz de promover el establecimiento de un sistema favorable al desarrollo industrial.
Sería, pues, muy artificial la pretensión de confrontar aquí dos estructuras simples: una que pretendiéramos abstraer de la realidad socioeconómica de la década de 1840, y la otra que estaría contenida en la crítica proudhoniana. El carácter científico del intento de Proudhon se descubre precisamente en la distancia entre la complejidad de la realidad y la simplificación del modelo descriptivo y explicativo propuesto. Proudhon se esfuerza en sortear las dificultades planteadas por la dispersión y la pluralidad de los fenómenos; intenta constituir un modelo lógico relativamente simple que permitirá transformar el complejo sistema y proporcionar un esquema a partir del cual el espíritu podrá aprehender lo diverso, superándolo. Este ordenamiento del desorden se opera desde la crítica de la *Premier Mémoire* a partir de una toma de perspectiva sintetizante aportada por la denuncia de la propiedad. Haciendo de la propiedad un robo efectivo, o, en otros términos, una apropiación de las fuerzas colectivas, Proudhon propone repensar la complejidad de los fenómenos económicos a partir de la relación social que une y separa propietario y trabajador en todas las empresas de producción y en todos los sectores de la actividad económica. Apartando deliberadamente los

múltiples problemas que podrían plantearse sobre este punto y las investigaciones realizadas por los economistas a propósito de las leyes y del funcionamiento de la producción de riqueza, Proudhon propone una nueva explicación esquematizante que sustituye las investigaciones de la economía política por una descripción sociologista de una relación social antagónica. A partir de ello se posibilita la lectura de todo el sistema capitalista, la cual se opera sobre un nuevo plano, el de las contradicciones sociales. El *Système des contradictions* debía proseguir esta audaz tentativa y sustituir la inagotable complejidad de lo real por el rigor de un modelo lógico fuertemente integrado. El régimen capitalista aparece entonces como un sistema de contradicciones en cadena que solo pueden ser captadas a través de la lógica y susceptibles de ser expresadas en un circuito de ideas. Proudhon se defenderá de la acusación de sustituir el devenir económico por un andamiaje racional,[32] pero continuará afirmando que existe necesariamente una distancia entre la complejidad de la experiencia y la esquematización intelectual, entre la contemporaneidad de los hechos y la necesidad de un orden lógico.

Pero si no cabe oponer término a término dos estructuras, corresponde en cambio destacar qué relación se insinúa entre las formas diversas instaladas por la nueva economía y la expresión que Proudhon intentaba dar de ellas.

La crítica de la propiedad pone de manifiesto una oposición, o más exactamente un rechazo global del nuevo sistema económico. Dentro de la problemática proudhoniana, el carácter radical de este rechazo se apoyó en la interpretación social del régimen fundado en la propiedad. Habiendo reconstruido la complejidad de los fenómenos económicos a partir de la dicotomía socioeconómica que opondría capital y trabajo, Proudhon puede recusar el conjunto del sistema como un sistema antagónico, como un sistema social fundado en la explotación del hombre. Presente en todas las formas de la actividad económica, tanto en la obtención de la ganancia como en el juego de los intercambios comerciales o en el sistema de impuestos, el robo perpetrado por el capital contra el trabajo incrimina al conjunto del sistema y anuncia la «imposibilidad» de supervivencia que tiene el régimen fundado en la propiedad. Recusación económica, puesto que se demuestra que el sistema basado en la apropiación del trabajo

32 Notas al margen del ejemplar de *Misère de la philosophie*, París: Costes, pág. 135.

está ineluctablemente condenado a desaparecer; recusación moral también, puesto que esta sociedad que se erige sobre la injusticia social lesiona los valores elementales de justicia y de igualdad. En efecto, fuera de los motivos morales que podían animarla, esta crítica alcanzaba en pleno a los fundamentos del capitalismo comercial o del capitalismo industrial al negarles su propia condición de posibilidad. Al hacer de todo beneficio capitalista un robo, la crítica proudhoniana tiende a excluir precisamente aquello que asegura al capitalismo su dinamismo, es decir, la creación de una ganancia y la posibilidad de una acumulación del capital destinado a las inversiones. Al mismo tiempo se condena la actividad capitalista en su significado inmediato de búsqueda de la ganancia, y se denuncia así todo el espíritu del sistema.

Pero esta denuncia global está acompañada por una serie de rechazos particulares que Proudhon expone sucesivamente en el *Système des contradictions* y que muestran, más allá del rechazo global del sistema capitalista, una recusación de las diferentes estructuras que se organizaban en ese comienzo del siglo XIX.

Proudhon se resiste a ver en la gran empresa industrial una solución de las dificultades económicas y un modelo de organización económica. No es que niegue la necesidad de tales concentraciones y proponga su destrucción: como se verá, en su parte constructiva sugiere un modelo de organización de estas *compañías industriales*,[33] que considera indispensables, que exige gran concurso de fuerzas colectivas. Pero los proyectos propuestos se negarán sistemáticamente a tomar a la gran empresa bajo la imagen que de ella ofrecía el capitalismo en ascenso, como el modelo de organización económica. Mientras que los fenómenos económicos podían mostrar la urgencia de las concentraciones industriales y hacer pensar, tal como lo afirmaban los economistas, que el crecimiento de la producción dependía de la extensión de las empresas, Proudhon subraya, al contrario, los peligros económicos y sociales que implicaría la absorción de las pequeñas empresas por parte de las grandes. Relaciona esta crítica con su denuncia de los «monopolios», afirmando que la monopolización de una rama industrial conduce a la sumisión extrema de los trabajadores y a su explotación.

La evolución económica ofrecía la imagen de una división creciente del trabajo; al respecto, a partir de Adam Smith

33 *Idée générale de la Révolution du XIX*^e^ *siècle*, págs. 174-76.

se había demostrado que la progresión de la producción industrial dependía en parte de la parcialización del trabajo y de la especialización de las tareas. Y, en efecto, la flamante mecanización de la industria imponía una racionalización del trabajo y una descomposición de tareas que antes se daban sintetizadas. También en este punto el *Système des contradictions* se niega a aceptar esta nueva estructuración como el modelo de la organización económica. Sin desconocer la importancia de los problemas planteados por estos nuevos fenómenos y la utilidad de una fragmentación de las tareas, Proudhon inserta la división del trabajo en el juego de las contradicciones económicas para señalar el fracaso de la misma. La degradación del hombre, paralela a la degradación de las tareas, el embrutecimiento del obrero, la disminución de su salario como consecuencia de la especialización de los trabajos, indican que no es posible someterse a esa división, ni tampoco considerarla una estructura ineluctable.

Del mismo modo la crítica proudhoniana se niega a aprobar el hecho de la mecanización como un modelo suficiente para la solución de los problemas económicos. El autor incluye el maquinismo en el vasto sistema de las contradicciones que el capitalismo elabora a medida que se desarrolla, y señala la participación del mismo, como uno de los términos dialécticos de las contradicciones, en la evolución del régimen fundado en la propiedad hacia su fin. Pero más generalmente, y tal como lo muestran los textos secundarios,[34] cabe destacar que Proudhon se manifiesta poco partidario de una mecanización precipitada de la producción industrial. En momentos en que surgen presiones en favor de la rápida construcción de ferrocarriles, se interroga sobre la eficacia de los antiguos medios de transporte, y sugiere que los mismos sean mantenidos. Esta indiferencia referida al fenómeno del maquinismo dentro de la economía de la Monarquía de Julio, cuando la introducción de las máquinas transforma tan completa y rápidamente sectores enteros de la producción, sugiere también cierta reticencia respecto de la temporalidad propia del sistema capitalista. En efecto, los economistas podían comprobar, a través de la rapidez en el reemplazo de las máquinas y la aceleración de la producción, un conjunto de fenómenos que indicaban el nacimiento de una nueva dimensión temporal, el advenimiento de una temporalidad acelerada, radicalmente opuesta a los

34 *Des réformes à opérer dans les chemins de fer*, París: Ed. Lacroix, 1855.

ritmos tranquilos de la producción tradicional. El maquinismo constituía uno de los rasgos esenciales de esta mutación de los «tiempos sociales» [35] que conducía, de los ritmos lentos de una sociedad feudal y rural, a los rápidos ritmos de una sociedad industrial y tecnificada. La falta de interés o las reticencias de Proudhon respecto de esta temporalidad del capitalismo sugiere la necesidad de buscar en otras estructuras económicas los modelos que pudieron inspirar su reflexión.

La recusación de las estructuras capitalistas se aplica, por último, al modo de relación social que el capitalismo pretende introducir entre los individuos, y que se limitaría al libre enfrentamiento entre individualidades e intereses. La crítica de las contradicciones mostró que esta pretensión es en realidad una mistificación y que, más allá de la apariencia del contrato privado que uniría empleador y obrero, se constituye una relación social que opone necesariamente capital y trabajo. Como lo expresa *De la capacité politique des classes ouvrières*, las leyes aparentemente liberales dictadas por la Revolución de 1789 y que destruyeron los obstáculos a la libertad de empresa hicieron posible un nuevo sistema de antagonismo donde las prácticas individuales son, de hecho, determinadas por el rigor de las contradicciones sociales. Sin embargo, el liberalismo económico no es una mera palabra; se organiza como sistema jurídico que confiere a la propiedad la libertad de constituir un poder absoluto y oprimir al trabajo, acaparando su fuerza. La crítica del robo capitalista pone de manifiesto que la libertad efectiva de que goza la propiedad solo es en realidad una forma de despotismo. La causa de la esclavitud del trabajo, de la explotación del hombre, la extensión de la miseria y la repetición de las crisis puede atribuirse a esta libertad de los capitalistas, a esta anarquía esencial de la economía que no está controlada por ninguna unidad racional. El cuadro catastrófico que pinta Proudhon de la economía fundada en la propiedad alcanza aquí los principios sociales del capitalismo, recusando a la vez la teoría que los sustenta y su contexto social. A la imagen liberal de un concierto espontáneo de intereses privados, Proudhon opondrá, según las exigencias generales de una socialización de la economía, la imagen de una reorganización de la misma, cuyas reglas fundamentales será menester definir.

35 Según la conceptualización propuesta por G. Gurvitch, en *La multiplicité des temps sociaux*, París: C.D.U., 1958.

4. La reforma de la industria

El rechazo de las estructuras capitalistas se ve confirmado y clarificado en cuanto a proyectos de reforma. En efecto, la crítica al capitalismo no estaba exenta de reservas y atenuantes, y por eso de ambigüedades. Si es verdad que en el nivel consciente Proudhon formula una recusación del sistema capitalista interpretado como un sistema de explotación necesariamente condenado a desaparecer, también es cierto que destaca algunos aspectos positivos y marca la diferencia entre determinadas formas irreductibles de la economía, que se manifiestan en el capitalismo y que habrán de manifestarse en toda economía, y los fenómenos transitorios. Este modo de pensamiento, que prosigue en el *Système des contradictions* y confronta las antinomias de cada «época», pone de manifiesto *una parte positiva de cada término y suaviza así* cada rechazo con un juicio parcialmente positivo. Sin duda la división del trabajo dentro del régimen fundado en la propiedad constituye una fuente de embrutecimiento del obrero y de sumisión a la impersonalidad del trabajo, pero también es verdad que la división del trabajo es la condición del desarrollo de la producción y el instrumento de una especialización que se hizo indispensable. En el seno de la anarquía propia del régimen fundado en la propiedad, la competencia es la fuente de incesantes catástrofes para múltiples productores, pero también es verdad, y es un principio que Proudhon defenderá con extrema insistencia, que no debe ser excluida de los equilibrios económicos y que es un elemento necesario al dinamismo de la sociedad económica. Estos matices podrían provocar una duda sobre la firmeza del rechazo de las estructuras capitalistas, y Marx, ateniéndose a estas antinomias parciales, pudo concluir, en su respuesta al *Système des contradictions*, que Proudhon no rechazaba exactamente el capitalismo, sino que dudaba sin cesar entre la aprobación y la reprobación. La crítica proudhoniana debe, pues, ser aclarada a través de la parte positiva de la obra y de su doctrina socioeconómica, la cual, según las expectativas de Proudhon, sería llamada a reemplazar el desorden artificial del régimen fundado en la propiedad.

No se trata aquí de volver a trazar esta vasta elaboración teórica referida a la nueva sociedad y que Proudhon designa con los términos de *mutualismo, anarquía positiva, federalismo, democracia industrial* o *federación agraria-industrial.* Por el contrario, esperamos que la prosecución de estas confronta-

ciones estructurales nos permitan comprender mejor aquella vasta construcción y nos imponga un ordenamiento temático. Podemos, eso sí, retomar las formulaciones reiteradas por Proudhon, y particularmente sus declaraciones de propósitos, que designan en sus grandes líneas las significaciones generales de dichas proposiciones.

El concepto de mutualismo, utilizado ya en 1839, retomado en la última gran obra de Proudhon,[36] puede servir de hilo conductor a estas pocas indicaciones. Este concepto no cesará de ser pensado por oposición a lo distinto, a lo único, a lo absoluto: mientras que la propiedad exclusiva se plantea como un absoluto, la sociedad económica debe producir el advenimiento de la reciprocidad de los términos. Mientras que el Estado se erige como un poder único y opresivo, el mutualismo instaura relaciones de intercambio y de igualdad entre los focos de producción. Así, el mutualismo designa, en primer término, un ajuste entre partes diferentes, y particularmente entre distintos focos de producción, cuyas relaciones deberán constituirse sobre una base igualitaria. Designa, pues, en una primera aproximación, un sistema de relaciones entre términos diferentes, por oposición a un sistema homogéneo de acabada centralización. Además, Proudhon no cesa de oponerlo al «gubernamentalismo» definido como un sistema unitario que absorbe las partes bajo una dirección única, y también al «comunismo» definido como un sistema homogéneo en el cual las individualidades y las diferencias se borrarían. De esta manera, el mutualismo adoptaría como fundamento, y al mismo tiempo como principio, un pluralismo sociológico y económico considerado como solución necesaria para la organización económica. El análisis sociológico sirve aquí de justificación teórica a las proposiciones económicas;[37] si el pluralismo económico debe adoptarse como principio de la edificación socialista, es porque el mundo social está constituido por elementos esencialmente irreductibles, dialécticamente unidos, y cuyas relaciones y contradicciones aseguran el mantenimiento de la vitalidad económica. Proudhon repetirá incesantemente la idea de que la unificación económica dentro de una centralización monolítica tendría necesariamente por efecto la destrucción del dinamismo económico y hasta de las condiciones de la

36 *Capacité politique...*, 2ª parte.
37 «El mundo moral, así como el mundo físico, descansa sobre una pluralidad de elementos irreductibles y antagónicos y de la contradicción de esos elementos resultan la vida y el movimiento del universo». *Théorie de la propriété*, París: Ed. Lacroix, pág. 206.

producción. Será necesario respetar, pues, a la vez que cierta libertad de los focos de producción, su diferencia y pluralidad, y constituir un tejido social y político capaz de garantizar el mantenimiento de ese pluralismo económico. Este principio encontrará su justificación en el plano lógico cuando Proudhon, rechazando las tentaciones que había consentido en 1846, denuncie en la idea de síntesis una mitología de carácter estatista y afirme sin ambigüedades la imposibilidad de superar totalmente las contradicciones sociales, así como la necesidad de compensarlas dentro de equilibrios dinámicos.

En segundo lugar, el concepto de mutualismo designa las relaciones particulares de asociación y de solidaridad que deberán constituirse entre los diferentes focos de producción. Si bien el mutualismo supone una pluralidad de focos, al mismo tiempo apunta a una integración particular de los diferentes centros de producción dentro de un sistema que los une sin destruirlos. Una vez más, Proudhon establece esta «asociación» económica sobre el principio sociológico de la solidaridad efectiva dentro de la actividad social. Su análisis del trabajo demostró, en efecto, el carácter esencialmente social de la producción por la creación dinámica de la fuerza colectiva como síntesis de los esfuerzos individuales. El análisis del trabajo hace surgir esta realidad específica de lo social que se manifiesta particularmente en la cohesión de los esfuerzos y la solidaridad de los trabajos, realidad que no trasciende a los individuos, sino que los une en una totalidad no reductible a sus elementos. El mutualismo aprueba y justifica así las dos «fases correlativas» «de la ley fundamental del trabajo», es decir, la división del trabajo y la fuerza colectiva:[38] el mantenimiento necesario de la diferenciación de los centros productores prolonga la necesidad de la división del trabajo, así como la solidaridad y las diferentes formas de asociación prolongan la especificidad de la fuerza colectiva. Así como el pluralismo económico se oponía antitéticamente tanto al gubernamentalismo como al comunismo, la asociación constituida por el mutualismo se opondría al individualismo de la economía fundada en la propiedad al hacer imposible el acaparamiento del trabajo por parte del capital. Sería propio de una organización económica mutualista transformar cada institución de la sociedad económica en «función» necesaria de la actividad colectiva y transformar a cada productor en un miembro «so-

38 «División del trabajo y fuerza colectiva son dos caras correlativas de esta misma ley». *De la création de l'ordre*, pág. 311.

cietario», que participe del acto común y del consumo de los productos.[39]

El mutualismo define así un espacio social esencialmente pluralizado y solidario, constituido por elementos relativamente autónomos y dialécticamente unidos, donde las formas de solidaridad, lejos de absorber las diferenciaciones, serían, por el contrario, el resultado de las mismas. Conservando los diferentes polos de producción su autonomía y su libertad, se constituirán mutuamente en límites recíprocos, al tiempo que se opondrán, dentro del modelo político del federalismo, a la eventual absorción por parte del Estado.[40] La importancia asignada por Proudhon al mantenimiento de la competencia económica entre los productores y entre los centros diferenciados de producción confirma el planteo anterior. Contra las amenazas contenidas en la extensión de los monopolios, Proudhon afirma la necesidad de la competencia como principio regulador de la actividad colectiva; siempre que la competencia no se deje librada a la anarquía liberal y a los azares de los conflictos, y que no tenga ya por objetivo una acumulación de la apropiación del trabajo, debe permitir la expresión de la «espontaneidad social», la justa «constitución del valor»,[41] y debe servir de soporte a la verdadera asociación de los productores. Así, dentro de este sistema esencialmente pluralizado, constituido por productores y centros de producción distintos, el acto fundamental de la acción productiva será en realidad aquel donde se recrean y se deciden las relaciones efectivas de la economía entre los polos de producción: el acto del contrato. El establecimiento de contratos económicos, fijando derechos y compromisos por un tiempo definido, acto por el cual cada unidad de producción abandona una parte de su libertad sin perder su autonomía, caracterizaría a la perfección esta libertad económica constituida por intercambios entre polos económicos diferenciados, donde rige la competencia.

Estas primeras indicaciones sugieren la constitución, dentro de la teoría económica de Proudhon, de una imagen esencialmente analítica del espacio económico, donde los polos de la producción serían las empresas de pequeñas dimensiones, o incluso

39 «El Ciudadano, en tanto trabaja, produce, posee —función de la sociedad—, no es en modo alguno funcionario del Estado». *Théorie...*, pág. 165.
40 Para que una fuerza pueda respetar a otra, es necesario que sean independientes una de otra». *Ibid.*, pág. 138.
41 *Système...*, vol. I, págs. 244-48.

los talleres artesanales. Sin embargo, esta imagen, que pareciera privilegiar el parcelamiento industrial dentro de un sistema estático de la economía, debe ser corregida inmediatamente por otra perspectiva que, por el contrario, asigna un lugar de privilegio a la organización de los trabajos en el seno de las empresas, y que muestra la importancia y la normalidad de las grandes empresas industriales.

El problema de la empresa industrial se encuentra planteado a partir de 1840 en la *Premier Mémoire* a propósito del análisis de la propiedad como robo. La respuesta dada allí se fundamenta, no en los robos que podrían introducirse en el juego de los intercambios («la especulación»), sino realmente en el robo que opera el empleador de las fuerzas de trabajo al no restituir el producto a quienes lo crearon efectivamente. El robo descrito en esta *Mémoire* señala perfectamente la plusvalía engendrada por el trabajo de los obreros y acaparada por el propietario de los medios de producción.[42] A partir de ello, aparece en el centro de la crítica la empresa industrial, en cuanto foco de la economía y como una organización que debe ser objeto de una reforma radical. Debe destacarse este punto ya que condiciona la definición del mutualismo en su totalidad. Tomado limitativamente, el mutualismo podría concernir solamente a las relaciones entre los polos de producción, es decir, a las reglas del intercambio, sin alcanzar a las estructuras de la empresa industrial. Dentro de esta perspectiva, los problemas esenciales no serían más que los que plantean las reglas comerciales (la necesidad de garantías, los seguros, el impuesto) y concernirían solo a la organización de un espacio económico, espacio pluralista entre los polos distintos y comprometidos en una relación de igualdad. Asimismo, dentro de esta perspectiva, en la medida en que se hubiera dejado de lado el problema de las estructuras de la empresa, se podría pensar superficialmente que Proudhon sólo se preocupó de nivelar las relaciones de intercambio entre los centros de producción percibidos esencialmente como empresas individuales de mediana dimensión.

La crítica inicial que formula la denuncia de la apropiación capitalista abría otra dirección: anunciaba la urgencia de una destrucción de las relaciones sociales inmanentes a la empresa y la necesidad de oponer a dichas relaciones una nueva organización de la misma. A la vez, esta reflexión debía conducir a reconocer la importancia económica de la gran em-

42 *Premier Mémoire, Qu'est-ce que la propriété?*, pág. 215.

presa, a destacar su utilidad, a la par que se exigía una reforma completa de sus estructuras. Y, en efecto, Proudhon tratará ampliamente el problema de la gran empresa a partir de 1849, cuando comience a formular los principios de una liquidación de la economía fundada en la propiedad y de la organización de las fuerzas económicas. Entonces Proudhon destacará la necesidad evidente que tiene la gran empresa de asegurar el máximo de producción e incluso de «libertad»;[43] indicará que toda explotación que exija el concurso de múltiples obreros y la combinación de múltiples especialidades diferentes, debe transformarse en una «compañía de trabajadores».[44]

Ya no se trata, pues, de reglamentar solamente relaciones entre centros diferenciados, sino de reorganizar la gran empresa, de asignarle un nuevo esquema estructural que le permita integrarse dentro de la economía igualitaria y dinámica que se busca establecer. Proudhon traza en sus grandes líneas la estructuración socioeconómica válida para las grandes empresas industriales (ferrocarriles, minas y fábricas), para los sistemas de crédito público, para las grandes organizaciones comerciales (puertos, almacenes . . .) y para los medios de comunicación. Las compañías obreras, en lugar de verse sometidas a la voluntad del empresario y del capital, deberán ante todo poseer los medios de producción de la empresa. Todo miembro de la asociación, cualquiera que sea su función, poseerá un derecho indiviso de propiedad sobre la compañía,[45] ya que el conjunto de los productores que la formen será el único propietario de la misma. Los productores asociados tendrán participación directa en las actividades de la empresa: participarán tanto de los beneficios como de las cargas de la compañía. Además, los reglamentos y las decisiones que se adopten deberán someterse a la voluntad de los asociados; las funciones que asuman los diferentes miembros deberán estar sometidas tanto a elección como a la regla de revocabilidad. Proudhon agrega que esta participación directa de todos los asociados en la gestión de la empresa solo podrá ser efectiva si el

43 «Lo que está ocurriendo bajo nuestros ojos en los ferrocarriles, la navegación, las instituciones de crédito, etc., prueba que el porvenir, es decir la potencia, la libertad, la seguridad, la riqueza, pertenecen a los grandes capitales. Por grandes capitales (. . .) entendemos las grandes empresas, las cosas hechas sobre una vasta escala, donde trabajan masas humanas, y que requieren la sociedad comunitaria, la asociación». *Réformes à opérer dans l' explotation des chemins de fer*, vol. XII, pág. 252.
44 *Idée générale. . .*, pág. 276.
45 *Ibid.*, pág. 282.

obrero no se ve condenado a una tarea parcelaria y si está preparado, por una «educación enciclopédica»[46] y un aprendizaje polivalente, para ocupar temporariamente diferentes empleos y comprender en su conjunto el funcionamiento de la empresa a la que está asociado. Señala que ese control colectivo de la actividad industrial no está exento de dificultades en razón de la inexperiencia de la clase trabajadora y de su «insuficiencia de miras»,[47] pero reitera que este tipo de gestión directa es el único modelo social susceptible de asegurar *la verdadera subordinación de la producción al pueblo.*
Corresponde por último destacar que esta representación pluralista del espacio económico, que parece insistir, cuando condena el gubernamentalismo y el comunismo, en la separación y la autonomía de los centros productores, no excluye en modo alguno la organización de la economía a nivel nacional. La preocupación de Proudhon será descubrir nuevas formas de centralización económica que eviten a la vez los riesgos de una dispersión desordenada y los peligros de una absorción estatista.[48] Esto lo lograría el sistema federativo de la industria y de la agricultura, que permitiría la libre emulación de las empresas en los niveles local, provincial y nacional, y aseguraría, en un ámbito más general, la posibilidad de tomar las decisiones que conciernan al conjunto de la economía. Proudhon insiste sobre las medidas económicas concretas que permitirían realizar esa particular integración, tan alejada de la dispersión liberal como de la absorción comunista: los sistemas de crédito público o de seguros mutuales, por ejemplo, al asegurar a todas y cada una de las empresas las condiciones necesarias a su dinamismo, a la par que actúan sobre el conjunto de la economía en el nivel nacional, simbolizan esta nueva integración económica pluralizada y unificada a la vez. El autor insiste especialmente en la organización de una contabilidad económica nacional, así como en la confección de estadísticas. Espera que esas estadísticas pongan de manifiesto, conscientemente, las relaciones entre las múltiples empresas y permitan a los productores, así como a quienes aseguran los intercambios, conocer exactamente las necesidades y los precios, para disciplinar de esa forma el mercado y restablecer las relaciones igualitarias. Pero espera también que

46 *Ibid.*
47 *Ibid.*, pág. 283.
48 «En lugar de esta centralización materialista y absorbente de los poderes políticos, debemos crear la centralización intelectual y liberal de las fuerzas económicas». *Ibid.*, pág. 154.

los cálculos contables sirvan de instrumento a una previsión económica que permita la organización de la producción con miras al futuro.[49]
Esta representación sintética de la economía mutualista parece apoyarse en tres rasgos esenciales. Mediante la constitución de una propiedad colectiva y una formación enciclopédica, los productores se convertirían en asociados y gestores de su propia empresa industrial. Mediante el establecimiento de una mutualidad contractual, los múltiples centros de producción entrarían en un juego de intercambios iguales y recíprocos donde se respetaría la individualidad de cada polo de producción y se mantendría la necesaria pluralidad del espacio económico. Mediante la «centralización liberal» de las empresas y federaciones regionales, y mediante el establecimiento de una contabilidad nacional y de estadísticas constantemente actualizadas, las grandes federaciones podrían comparar sus logros y las decisiones económicas atinentes al conjunto de la sociedad económica podrían tomarse a nivel nacional. En cada uno de los eslabones de esta compleja asociación, los propios productores tomarían las decisiones: los productores inmediatos en el seno de cada empresa, y sus representantes revocables en las instancias generales.

5. El rechazo del modelo campesino

Puesto que la confrontación entre las estructuras industriales de la economía liberal y el modelo proudhoniano nos condujo a subrayar las relaciones de oposición entre ambos términos, conviene investigar ahora si el esquema proudhoniano mantiene relaciones más estrechas con las estructuras de la producción agraria en la Francia de la Restauración. Esta hipótesis no puede ser rechazada sin examen, puesto que diferentes aspectos del pensamiento de Proudhon parecen responder a la organización de la producción agraria.
Una preocupación constante de Proudhon es, efectivamente, proponer un modelo económico que asegure el mantenimiento de la propiedad campesina[50] y respete la independencia del

49 *Capacité politique*..., pág. 155.
50 «No existe peligro alguno para la libertad del trabajo, del crédito y del intercambio, en el hecho de que cada familia campesina posea tanta tierra como pueda cultivar». *Théorie*..., pág. 254.

agricultor en la organización de su producción. Dentro del esquema piramidal que propone, desde el productor parcelario hasta la gran empresa, Proudhon defiende el principio de la empresa propiedad de la familia rural, aceptando así el individualismo efectivo de la producción campesina en el curso del siglo XIX. Esto puede inducir a formular la hipótesis de una relación de homología entre las formas de la producción agraria y el esquema de Proudhon, y a admitir que las estructuras rurales sirvieron de modelo inconsciente a su elaboración teórica.

Interesa tanto más retener esta hipótesis cuanto que después de la Revolución la producción agrícola seguía siendo la más importante en el conjunto del producto nacional. Al finalizar el período de la Restauración, el valor del producto agrícola bruto era más de tres veces superior al del producto industrial, y lo era más de dos veces al iniciarse el Segundo Imperio. Asimismo, desde el punto de vista de la población, ateniéndose a la oposición que distingue la población rural y la urbana según la definición adoptada en 1846,[51] es notorio que en esa época la población urbana representaba menos de una cuarta parte de la población total.

No sería, pues, improbable que Proudhon, surgido de un medio de artesanos-campesinos, hubiera proyectado inconscientemente sobre una economía en plena mutación una retícula mental inspirada en la fragmentación agraria. Se podría retener en particular el carácter parcelario de la agricultura de la época, para encontrar en él una analogía con la construcción proudhoniana y esto llevaría a interpretar el proudhonismo como una reacción teórica de campesinos amenazados por la creciente industrialización.

Sin embargo, si nos atenemos a las confrontaciones de estructuras, y sin abordar aquí las imágenes o las aspiraciones colectivas, no parece que semejante hipótesis pueda ser sostenida.

El establecimiento de una relación analógica entre el pluralismo de las estructuras agrarias y el pluralismo sociológico de Proudhon corre el riesgo de situarse solamente en el nivel de nuestra propia representación. Las estructuras agrarias de principios del siglo XIX no ofrecían en modo alguno la imagen simple e inteligible de una pluralidad de centros distintos y tampoco se reducían a la yuxtaposición de propiedades

51 Según la cual la población de todas las comunas con más de 2.000 habitantes y que estén próximas a una cabeza de distrito se considera urbana.

parcelarias. Ya fuera en el nivel de las estructuras de producción y de los modos de apropiación, o en el nivel de las estratificaciones sociales, el campesinado, clase ampliamente mayoritaria, estaba muy lejos de ofrecer un modelo simple y homogéneo que Proudhon hubiera podido retomar en el plano teórico.

Es bien sabido que hacia 1840 las estructuras de la propiedad agraria ofrecían los más violentos contrastes y no constituían el menor fundamento para esa democracia de pequeños propietarios independientes que la Montaña de 1793 había aspirado a establecer. La venta de los bienes nacionales no había ocasionado necesariamente la repartición de los mismos, ya sea porque grandes propiedades pudieron ser compradas nuevamente por su antiguo propietario en el momento de la mencionada venta, o porque ricos burgueses adquirieron extensiones importantes. Según la estadística de las tasas inmobiliarias de 1836,[52] y si se considera gran propiedad aquella cuya tasa supera los 20 francos, esta categoría representaba cerca de una cuarta parte de las propiedades agrarias. Pero si se tiene en cuenta, no ya la extensión del suelo, sino el valor de los terrenos, la importancia de la gran propiedad pesaba más aún, ya que representaba cerca de las cuatro quintas partes del valor total de las propiedades agrarias. Al mismo tiempo, los minifundios no formaban un sistema homogéneo de unidades yuxtapuestas; lo reducido de sus dimensiones obligaba a muchos propietarios, sea a trabajar como jornaleros en otras propiedades, sea a agregar a la explotación de sus propios bienes el cultivo de parcelas arrendadas. Al parcelamiento de las propiedades se agregaba la diversidad de los regímenes de explotación, que traía aparejada la diferenciación de status sociales, desde el propietario rural que confiaba la explotación a sus arrendatarios, hasta el jornalero. A esta diversidad extrema de los regímenes de propiedad correspondía necesariamente una gran complejidad de la estratificación dentro de la población rural. Se estima, sin que estas cifras puedan ser tomadas como definitivas, que hacia 1860 la mitad de las familias campesinas no eran propietarias de su explotación. Entre los propietarios, solo la mitad cultivaba exclusivamente su propio fundo, es decir, que le alcanzaba para sustentar a su familia; la otra mitad debía completar sus recursos sea arrendando otras tierras (propietarios-arrendatarios y propietarios-

52 Cf. G. Dupeux, *La société française, 1789-1960*, París: A. Colin, 1964, pág. 117-29.

medieros), sea —y esto era lo más frecuente— buscando un salario complementario (propietarios-jornaleros). Entre los no propietarios, las cuatro quintas partes constituían el proletariado agrícola, mientras los demás ganaban su sustento trabajando como arrendatarios o como medieros. La población rural agrícola constituía, pues, una organización social fuertemente jerarquizada y con marcados desniveles, donde se diferenciaban profundamente los grandes propietarios rurales, los propietarios que explotaban su propio fundo, los propietarios que explotaban sus tierras y trabajaban además como arrendatarios, *medieros o jornaleros*, los arrendatarios y medieros no propietarios, y, por último, los asalariados, entre los cuales se distinguían todavía los administradores, el personal doméstico y los jornaleros.

Sería, pues, ilusorio pretender establecer homologías entre la unidad del sistema proudhoniano y el conjunto de las estructuras agrícolas, puesto que estas proponían modelos muy diversos y contradictorios, desde las grandes propiedades de Normandía, Picardía e Ile-de-France, que evocaban la concentración de algunos sectores industriales, hasta una propiedad tan subdividida que no constituía una unidad de producción. En cambio, se puede adelantar la hipótesis de una determinada relación entre el esquema proudhoniano y un sector limitado de las estructuras agrarias, el que correspondería a las propiedades medianas, adaptadas a las necesidades y posibilidades de explotación de una familia. Y, en efecto, una de las reivindicaciones de Proudhon será que la tierra pertenezca a quienes la cultivan, ya se trate de una pequeña propiedad adecuada a las posibilidades de explotación de una sola familia, o bien de una explotación mayor que debería entregarse a un grupo de trabajadores rurales.[53] La hipótesis de una homología parcial entre el modelo proudhoniano y este sector perfectamente delimitado de las estructuras agrarias no parece entonces inverosímil.

Sin embargo, la distancia aumenta nuevamente si se investigan los modos de funcionamiento de dichas estructuras. Dentro de la realidad económica de este comienzo del siglo XIX, la propiedad constituye la armazón legal y efectiva de la producción agrícola. Es la propiedad, como hecho concreto, la que determina los recursos de las familias y define el lugar de cada una dentro de la jerarquía social. Y es notorio, según múlti-

53 «Está claro que el arrendamiento debe desaparecer y la tierra pasar a manos de quienes la cultivan». *Droit au travail et à la propriété* (1848).

ples testimonios, que a esta importancia efectiva de la propiedad individual correspondía, en los campesinos, una verdadera pasión por la propiedad de tierras. La intensificación del minifundio después de 1830, la desproporción del precio de las parcelas respecto del rendimiento de las mismas, el endeudamiento de los campesinos, provocado más por la compra de tierras que por la compra de equipos, confirman este apasionado apego del campesinado a la tierra, este respeto por la propiedad considerada a la vez como medio de producción y como fundamento del prestigio social.[54]

Sin embargo, es precisamente esta propiedad, polo central de la producción, lo que Proudhon denuncia a partir de su trabajo inicial. La *Premier Mémoire* demuestra justamente, en oposición al régimen de propiedad del campesinado, que la propiedad no puede absolutamente constituir el fundamento de la organización económica, así como tampoco puede traducirse en ningún tipo de prestigio. La crítica de Proudhon tiende a la vez a demostrar que la propiedad debe ser eliminada y a formular una condena moral, vehemente y agresiva, contra el respeto religioso de que está rodeada. La *Premier Mémoire* añade, a una demostración que pretende ser positiva y científica, un rabioso ataque, del que puede pensarse que constituye una agresión contra toda clase o toda fracción de clase social respetuosa de la propiedad como valor. Debe señalarse que, al atacar la propiedad y pedir su liquidación, Proudhon precisa que no cuestiona la «posesión», es decir, la entrega de los medios de producción a los productores directos. En sus obras ulteriores aclarará que la tierra debe entregarse a quien la cultiva, así como la fábrica debe entregarse, en plena propiedad, a los obreros y empleados. Pero para llegar a estas conclusiones debió desplazar radicalmente, desde el comienzo de su crítica, el polo generador de la vida económica: en su teoría de la posesión se mantiene fiel al principio fundamental de que la producción no tiene por origen la propiedad, sino exclusivamente el trabajo, de modo que el producto, puesto que no proviene del capital, no debe volver al propietario sino exclusivamente a los trabajadores. De hecho, esta crítica no toma como objeto de estudio a la propiedad campesina, sino en realidad al capital comercial y al capital industrial. Sin embargo, su crítica alcanza también a la propiedad agraria y tiene como consecuencia quitar al terrateniente un derecho privilegiado sobre su tierra, negar su

54 H. de Balzac, *Les paysans* (1838).

tánea y autónoma configuran un movimiento exactamente inverso al del proyecto proudhoniano.

Así, a pesar de algunas analogías parciales, vemos cómo las proposiciones de Proudhon se alejan resueltamente de los modelos campesinos. Sin duda, él justificará un determinado individualismo económico y defenderá la autonomía del productor, pero esta unidad de producción tendrá como prototipo no el aislamiento del campesino, sino la unidad de un grupo establecido a partir de reglas de división y de participación. No se asimilará esta unidad a una mónada económica, sino que será inmediatamente considerada dentro de un complejo de intercambios que condicionen su actividad. La unidad económica del esquema proudhoniano no existe en sí misma, se da inmediatamente dentro de una actividad colectiva y por las múltiples relaciones contractuales que crea a su alrededor.[56] Al apoyar la asociación en contra del aislamiento, Proudhon se oponía directamente al individualismo económico que caracterizaba la organización campesina. Pero se oponía también a los resabios, quizá sobrevivientes en algunas zonas rurales, de los bienes comunales y de los derechos colectivos, que habrían podido sostener una concepción comunitaria o comunista de la totalidad social. Los ataques contra las mitologías del amor o de la fraternidad están directamente dirigidos contra una representación comunitaria que tiene su basamento histórico en antiguas formas de vida de aldeas rurales. Aunque faltan investigaciones en este punto, es posible que las comunidades campesinas, quizás idealizadas, hayan servido como modelos a las construcciones ideológicas comunistas, desde Morelly hasta Etienne Cabet. En Proudhon, en cambio, el mito de la comunidad es condenado con violencia a expensas de un esquema resueltamente diferenciado que justifica las contradicciones, las divisiones y la competencia, con tal que las mismas se inserten en relaciones de mutualidad dinámica. Por último, la tercera posibilidad teórica que se encontraba ampliamente inscrita en el parcelamiento campesino, es decir, la del estatismo, también es condenada con violencia por Proudhon. Es notorio que esta última posibilidad era muy real: el apoyo que Napoleón I y Napoleón III encontraron en la clase campesina parece confirmar el análisis de Marx, quien imputa a la parcelación campesina la aspiración a un Estado poderoso, o aun a un cesarismo salvador. En este punto, no solo hay

56 «En la sociedad laboral (. . .) no hay trabajadores, hay un solo trabajador, único, diversificado al infinito». *Carnets*, 11 de marzo de 1846.

oposición entre las tendencias del campesinado y las proposiciones proudhonianas, sino contradicción absoluta, puesto que es precisamente esta sumisión a un Estado poderoso lo que Proudhon no cesará de atacar.

6. El modelo manufacturero (artesanado y mediana empresa)

Después de haber destacado la oposición entre el proyecto proudhoniano y los modelos de la gran industria y de la organización rural, nos inclinamos, *a contrario*, a buscar las relaciones eventuales entre las estructuras del artesanado y de las empresas medianas y las estructuras propuestas por Proudhon. Retomamos así una hipótesis que fue sugerida a menudo, sin haber sido profundizada, y según la cual Proudhon habría expresado específicamente en sus escritos el universo económico y mental de la pequeña industria tal como esta estaba organizada entre los años 1840 y 1865.

Sin duda es necesario ante todo recordar la gran importancia relativa de este sector de la producción dentro del conjunto del producto industrial total y cuán falso sería reducir la historia del artesanado durante el siglo XIX a una continua declinación. Por el contrario, durante estos primeros años del siglo, las estructuras artesanales eran realmente las más importantes dentro del conjunto de la producción industrial, tanto desde el punto de vista del producto total como del número de personas empleadas.

Se sabe que el ingreso del artesanado dentro del conjunto del ingreso industrial sobrepasaba ampliamente la parte de la industria propiamente dicha. Según los cálculos de T. J. Markovitch, la parte del artesanado se elevaba a cerca del 70 % para el período de 1835 a 1844, mientras que el 30 % restante se repartía en forma desigual entre el producto de las fábricas y la parte que presuntamente correspondía a ingreso industrial en el medio rural. Además, estas cifras se mantienen por debajo de la realidad, ya que las encuestas industriales de la época clasificaban en la industria a empresas muy pequeñas, que habrían debido computarse válidamente en la categoría de talleres artesanales.[57] Solo mucho más tarde, hacia el fin del siglo XIX, el producto de la industria logrará igualar y luego

57 T. J. Markovitch, «Le revenu industriel...», *op. cit.*, págs. 84-85.

producto en un objeto de consumo corriente.[62] No era, pues, seguro que una organización más racional de los talleres artesanales y de las empresas medianas fracasaría en hacer bajar los precios de los productos.
Sin embargo, en nuestra búsqueda de una estructura económica que pudiera proporcionar a Proudhon el modelo de su proyecto, surgen nuevas dificultades en razón de la extrema diversidad que los conceptos de *talleres artesanales* y *empresas medianas* recubren. Desechados los modelos de la gran industria y de la dispersión rural, nos encontramos frente a una diversidad tan considerable, que parece difícil desprender una estructura coherente. Sin embargo, guiándonos por la noción proudhoniana de centro autónomo de producción, podemos descartar numerosas formas secundarias, aun corrientes a principios del siglo XIX y que no responden a esa noción. Podemos así descartar el tipo de *trabajo domiciliario*, organizado por algunos patrones o comerciantes subordinándose trabajadores temporarios y aislados, desprovistos de instalaciones, y a veces hasta sin herramientas. Este modelo, donde el trabajador no goza de autonomía alguna y no hace más que vender su trabajo a un empleador, dentro de la visión proudhoniana se sitúa en la categoría de relaciones de robo y explotación. Asimismo podemos descartar el trabajo familiar industrial realizado en ámbito rural y que permanece orientado hacia el autoconsumo, al contrario de la visión proudhoniana que integra todos los centros de producción a las leyes del comercio y del intercambio.
Llegamos así a una delimitación más precisa y a un tipo ideal del taller o de la manufactura tal como podía efectivamente aparecer a los ojos de Proudhon hacia 1840, tipo que constituía el modelo más extendido de la producción industrial y el más importante en la creación del producto industrial bruto. Establecemos *ex profeso* una aproximación entre los conceptos de artesanado y manufactura, puesto que parece imposible que se pueda introducir una ruptura nítida entre el taller artesanal que agrupa dos o tres compañeros y la pequeña manufactura que reúne un equipamiento más perfeccionado y emplea una decena de obreros. Cualquiera que haya sido el vocabulario de la época, siempre será fluctuante la distinción entre un taller parisiense de ebanistería que reúne a cinco compañeros y una manufactura marsellesa de jabones que

62 P. Combe, «Thiers et la vallée industrielle de la Durolle», *Annales de géographie*, 1922.

emplea veinte. Por el contrario, existe una distancia extrema entre estas estructuras eminentemente diversificadas y las grandes industrias, las minas y las fábricas, que tienden a organizarse mediante el empleo de un equipamiento masivo y de una mano de obra abundante que los contemporáneos comparan con «ejércitos».[63]
Podemos retener tres características generales que se repiten en este tipo de organización económica, y oponerla efectivamente al modelo de la gran empresa industrial:

1. Cualquiera que sea la distancia entre el pequeño artesanado y la empresa manufacturera, entre los diferentes niveles de desarrollo de la maquinaria, podemos oponer diametralmente estas empresas a las industrias propiamente dichas, partiendo del criterio de la relación social que une al patrón y sus obreros. El artesano o el maestro-obrero está presente en su empresa, es al mismo tiempo patrón y obrero, dirige a la par que ejecuta y efectúa un trabajo manual al igual que los demás obreros. Aunque posee un papel de dirección y goza de un status superior al de oficial, participa de la actividad obrera mediante el enlace de tareas de dirección y de ejecución.[64] Por el contrario, la separación de ambas tareas bastará para caracterizar a la gran industria. Desde este punto de vista, el desarrollo de la maquinaria no es el criterio más importante, puesto que numerosos pequeños productores autónomos están provistos de máquinas (zapateros, costureras, encuadernadores...), mientras que las pequeñas manufacturas que señalamos aquí pueden poseer solo un limitado equipamiento. Por otra parte, se sabe que durante este período en que el maquinismo estaba poco desarrollado, el aumento de la productividad provenía a menudo más del mejoramiento de la división del trabajo que del empleo de nuevas máquinas.
2. La dimensión reducida o mediana de estas empresas traía aparejado el mantenimiento de las relaciones tradicionales de propiedad. Cualquiera que fuese la complejidad del sistema de propiedad en el interior de estas empresas (locación de inmuebles, créditos a corto y a largo plazo, división de herencias), el modelo tradicional se mantenía fiel a la regla general

63 A. Blanqui, *op. cit.*
64 «Lo que debe determinar la distinción entre industria y artesanado es el criterio del trabajo y no el del capital: en la industria el trabajo de dirección y el de ejecución se encuentran separados, mientras que ambos están unidos en el artesanado». T. J. Markovitch, «Le revenu industriel...», *op. cit.*, pág. 86.

según la cual el maestro-obrero o el manufacturero era propietario de sus medios de producción, o podía serlo. El capital del pequeño productor se hallaba esencialmente invertido en su empresa; en términos estrictos no debería emplearse el concepto de «capital» puesto que el instrumento se encontraba todavía estrechamente ligado a su poseedor y a su familia. Por el contrario, el desarrollo de las grandes fábricas traía aparejada la disociación del capital y de los medios inmediatos de producción, así como la transformación del bien de producción en capital convertible. En este aspecto, la gran diferencia de fortuna entre el artesano aislado y el maestro-obrero tampoco introducía una ruptura de las formas sociales entre uno y otro. Sin duda, existía una gran diferencia entre el artesano del nivel más pobre (artesano domiciliario o destajista) y el rico maestro-artesano; admitiendo que las diferencias registradas durante el siglo anterior no se habían modificado, se puede pensar que la escala iba del 1 al 100.[65] Pero, sin embargo, la forma jurídica y efectiva de la posesión se mantenía idéntica de un extremo al otro, en la medida en que el propietario seguía siendo quien utilizaba efectivamente sus propios medios de producción y se encontraba presente en persona en su empresa. Aquí aparece nuevamente una diferenciación total entre este modo de posesión y la propiedad del «burgués», que vive de los beneficios de las inversiones, o del antiguo noble, a quien la renta de sus tierras le permite vivir burguesamente.

3. Por último, estas diversas empresas conservan un rasgo común que deriva de los precedentes: el de mantener su propia autonomía dentro del juego de la competencia. Liberadas, por la Revolución de 1789, de las trabas corporativas, estas empresas tienen la posibilidad jurídica de organizar y de dirigir su propia producción sin estar supeditadas ni a una jurisdicción estatal o colectiva, ni a una dominación financiera autoritaria. En un período en el cual hasta el crédito para empresas es inexistente, el maestro-artesano o el patrón manufacturero es plenamente dueño y responsable de los fracasos o de los éxitos de su actividad. Esta autonomía de la empresa tiene como correlación necesaria el mantenimiento del pluralismo económico, mientras que las grandes empresas vienen a destruir precisamente este pluralismo, ya sea porque absorben las pequeñas manufacturas, o bien, más frecuentemente, por-

65 A. Daumard y F. Furet, «Structures et relations sociales à Paris au XVIIIe siècle», *Cahier des Annales*, París: A. Colin, 1961.

que su mejor productividad ocasiona una disminución de precios y condena a la quiebra al pequeño productor.

En efecto, todas las características que acabamos de señalar, tanto las referidas a las relaciones sociales de producción, al papel desempeñado por los productores, su autonomía, así como al tipo de posesión de los útiles de trabajo, se ven amenazadas gravemente por la expansión de la industria moderna, la cual impone una reconversión de las estructuras de producción, la regresión de los antiguos modelos de la propiedad y, con ello, la brusca transformación de los hábitos, de los modos de existencia y de los modos de pensamiento.
Podemos precisar la semejanza entre las teorías de Proudhon y este tipo de organización económica deteniéndonos en el típico ejemplo de la sedería lionesa. Es sabido que Proudhon vivió en Lyon desde 1843 a 1847, y se ha formulado la teoría de la «influencia» que habrían tenido sobre la formación de su pensamiento los artesanos calificados de las manufacturas lionesas de seda.[66] Sin duda Proudhon conoció perfectamente un determinado número de estos trabajadores, maestros-obreros o compañeros, y sus *Carnets* registran el testimonio del conocimiento que tuvo de la organización socioeconómica correspondiente a la industria de la seda. Las alusiones a la sedería lionesa son particularmente numerosas en los *Carnets* de 1843 a 1847, en momentos en que Proudhon formula los elementos de su «Asociación» o «Asociación progresiva», que según las expectativas del autor debía provocar la destrucción del régimen de la propiedad y la instauración de una sociedad igualitaria. Imagina entonces que el movimiento de transformación social podría originarse en un grupo de artesanos lioneses de la seda conscientes de la necesidad de ese cambio brusco y resueltos a realizarlo; estima que esos operarios serían capaces de apoderarse de toda la «industria de la seda» y promover así un movimiento que invadiría toda la sociedad.[67]
La industria lionesa de la seda ofrecía un ejemplo a la vez típico y particular de una organización industrial constituida

66 «El tiempo que vivió en Lyon influyó en Proudhon más de lo que habitualmente se cree». F. Rude, *C'est nous les canuts. L'Insurrection lyonnaise de 1831*, París: Domat, 1954.
67 «Apenas se constituye en un punto, la asociación todo lo invade. Así, una vez que los *canuts* tengan una casa con un mercado de 100.000 a 200.000 individuos, toda la industria de la seda caerá pronto en sus manos». *Carnets*, nº 2, 1845, vol. I, pág. 205.

por *una* pluralidad de *talleres autónomos* que dependían solo de la libre organización establecida por el maestro-obrero. En ellos encontramos sin ambigüedad la primera característica del régimen de producción artesanal, es decir, la no distinción entre las funciones de dirección y de ejecución. Los 8.000 jefes de taller o maestros-obreros trabajan en su propio domicilio con su familia y con los compañeros o aprendices que emplean. Antes que ser los maestros de sus compañeros, son maestros tejedores, poseedores de un conocimiento técnico especializado, capaces de armar y mantener sus telares (de 2 a 6 en promedio) y que trabajan a la par de su familia y de sus obreros.[68] Su función de dirección les confiere una particular responsabilidad, pero no los aleja de la ejecución. Dicha *indistinción de las tareas* permite el *mantenimiento de* relaciones directas y personales entre todos los miembros del taller. Mientras que las grandes industrias reúnen en el lugar de trabajo a obreros cada vez más alejados de sus empleadores, los talleres dispersos reúnen solo un número pequeño de compañeros en estrecho contacto con el tejedor que los emplea. Y mientras que la gran industria tiende a introducir un tipo de remuneración según el cual el obrero recibe un salario definido en el cual no puede diferenciar el contenido de su propio trabajo, el artesano de la seda puede, en cambio, distinguir el aporte de su trabajo y las razones de la variación en las sumas percibidas. Al recibir una parte del precio de la manufactura (por regla general la mitad),[69] el artesano recibe un salario que mantiene una relación directa con el trabajo proporcionado y con determinada calificación.[70] En los momentos de crisis, cuando el jefe de taller se vea obligado, por falta de pedidos, a despedir a algunos compañeros, estos podrán buscar las causas de su miseria en la crisis comercial o industrial y no se sentirán necesariamente inclinados a responsabilizar por ella a sus empleadores inmediatos. Esta situación no eliminaba totalmente los conflictos entre compañeros y maestros-obreros, ya que los intereses de unos y otros no dejaban de ser diferentes, pero impedía que las luchas se enconaran entre ellos y ponía de manifiesto la comunidad de intereses más bien que las divergencias. Por eso, y a pesar de las importantes diferencias de status y de nivel de consumo, el vocabulario englobaba en la misma expresión —«clase obre-

68 F. Rude, *op. cit.*, pág. 8.
69 *Ibid.*
70 Por oposición al «trabajo abstracto», tal como lo describió K. Marx, *Le capital*, París: Ed. Sociales, 1950, libro I, vol. I, pág. 72.

ra» o «clase de los tejedores»— tanto a maestros cuanto a obreros. Como escribía el maestro-obrero Pierre Charnier:

«La *canuserie* o clase de los tejedores está dividida y subdividida al igual que la sociedad, tiene sus pobres y sus ricos, sus aristócratas y sus humildes súbditos...».[71]

La segunda característica, la posesión privada de los medios de producción, vuelve a encontrarse en este sistema, pero precisamente bajo la forma de posesión y no bajo la forma de propiedad capitalista. El jefe de taller es propietario de sus telares; tanto el mantenimiento como la compra de ese material le incumben exclusivamente. Pero ese bien de producción no se convierte en un objeto de transacciones comerciales con fines de lucro, sino que se mantiene orgánicamente ligado a su poseedor que es al mismo tiempo quien lo utiliza. Según la terminología de Proudhon, cualquiera que sea el provecho que pueda extraer el tejedor de los instrumentos de producción, estos no se convierten, empero, en una «propiedad»: no son transformados en un capital que sería fuente de ganancia para un propietario ocioso. Este sistema de posesión había demostrado su eficacia económica, puesto que en 1830 la situación material de los artesanos de la seda era muy superior a la de treinta años antes.[72] Pero la organización del trabajo en esta «fábrica colectiva», según la expresión de Le Play, debía agudizar la distinción entre la posesión inmediata de los instrumentos de producción y la propiedad de tipo capitalista. Porque si bien el jefe de taller tiene la posesión de sus telares, no por eso es el verdadero dueño de su producción: depende en realidad del mercader-fabricante o fabricante que le proporciona el trabajo. El fabricante se encarga de la comercialización del producto, pero interviene también en la fabricación y mantiene al maestro-obrero bajo su autoridad. Adelanta el capital, compra la materia prima, la hace teñir y elige el diseño antes de ordenar su ejecución a los jefes de taller. Este fabricante que no deja de transformar la mercancía en capital y el capital en mercancía, que busca su ganancia en las fluctuaciones del mercado y fija la «tarifa» a los maestros-obreros, reteniendo su «tajada», corresponde precisamente a la definición que Proudhon dará del propietario. Es fácil prever que el enfrentamiento social se producirá con todo vigor a partir de esta división de la sociedad que separa

71 Citado por F. Rude, *op cit.*, pág. 9.
72 *Ibid.*, págs. 9-13.

a los negociantes-fabricantes del conjunto de los obreros de la seda, más bien que entre los jefes de talleres y sus compañeros artesanos. En otros términos, y según el vocabulario de Proudhon, el conflicto va a situarse entre los poseedores de los medios de producción y los propietarios de los mismos, acusados de «robo».

Por último, la tercera característica, la de la autonomía de los talleres o de las manufacturas dentro de un sistema pluralista, está inscrita en toda esta organización, pero con la dimensión muy particular de que no está plenamente realizada y no se ve amenazada de continuo por una clase social más pudiente, que goza de privilegios superiores. En teoría, los talleres y los maestros-obreros que los dirigen son perfectamente autónomos y constituyen otros tantos centros particulares de producción. Distintas por naturaleza, estas empresas forman un conjunto a la vez homogéneo y pluralista, donde la identidad de las actividades no afecta una gestión particular y personal. Sin embargo, en la práctica, esta autonomía nunca se ve realizada ya que la producción depende de las órdenes del fabricante, personaje exterior al trabajo cotidiano, cuyas decisiones no son totalmente comprensibles y del cual se sabe, particularmente hacia 1830, que puede amasar su fortuna muy rápido.[73] Podemos prever que el conflicto entre la clase de los tejedores y la clase de los negociantes podrá tomar la forma de una reivindicación social con vistas a adquirir esa autonomía que parece anunciada por la organización de la producción, pero que la presencia de una clase de propietarios anula. Se encontraría así íntimamente ligado un conjunto de significados y de reivindicaciones: crítica a la propiedad y a la clase de los propietarios, reivindicación de una autonomía de los centros de producción y de los productores, proyecto de una economía sin la tutela del capital.

7. La homología de las estructuras económicas

Podemos ahora considerar la hipótesis de una homología estructural entre este modelo real, representado por el sistema de los talleres artesanales y de las manufacturas —tal como

73 «...impulsados por el deseo de una ganancia demasiado rápida, ellos [los fabricantes] cargaban sobre la clase obrera todo el peso de las penurias causadas por una situación a menudo difícil», *Ibid.*, pág. 16.

lo ilustra la «fábrica colectiva» de la sedería lionesa—, y el proyecto socioeconómico proudhoniano. Aunque estas estructuras están situadas sobre planos diferenciados, el de la organización concreta y el de la elaboración teórica, ¿pueden ambas superponerse, y hasta qué punto? A medida que desarrollemos esta hipótesis, deberemos precisar la naturaleza de dicha relación homológica y verificar si la construcción proudhoniana debe considerarse una repetición o redundancia inconsciente de esta organización, su ingenua justificación o, por el contrario, una lúcida reinterpretación de este dato histórico. Sin embargo, antes de examinar esta hipótesis, es necesario recordar hasta qué punto la metodología proudhoniana confiere a las estructuras económicas el carácter de realidad preeminente respecto de todas las otras formas de la realidad social. La dicotomía introducida entre sociedad «real» y sociedad «artificial»[74] erige como fuerza fundamental de la sociedad el trabajo, es decir, la actividad productiva exclusivamente; todo lo que no depende directamente de ella, lo confina en el artificio, el robo o la ilusión. La exclusión se refiere en particular al conjunto de los fenómenos políticos, a propósito de los cuales cabe pensar, según los principios sansimonianos, que solo sirven para desnaturalizar las auténticas relaciones sociales establecidas a través de la actividad de producción. Este rechazo se aplica también a la religión, por cuanto se sabe que presenta un modelo teórico y práctico opuesto a las relaciones que se instauran en una sociedad económica igualitaria. Dichas proposiciones no solo tienen un valor doctrinal que no llegaría a la efectividad sino en la sociedad futura: son válidas para la sociedad presente, cualesquiera que sean las mistificaciones de la ideología. Como lo muestra el análisis propuesto en el *Système des contradictions*, las estructuras socioeconómicas son las que predominan en la totalidad social, cuya reorganización revolucionaria solo puede esperarse del colapso de aquellas. Estos principios generales señalan que no se trata en modo alguno de considerar la estructuración socioeconómica como una de las dimensiones relativas de la sociedad, sino, por el contrario, de encontrar en dichas estructuras la realidad fundamental, capaz de organizar el sistema social en la plenitud de sus caracteres. En la obra de Proudhon, por lo tanto, las indicaciones que conciernen a «la liquidación social» y a la organización de «las fuerzas económicas»[75] son

74 *Carnets*, nº 6, vol. II, pág. 272.
75 *Idée générale*..., 5º y 6º estudios.

consideradas, a nivel consciente, como lo esencial de la doctrina.
La primera homología que podemos hacer surgir entre la organización artesano-manufacturera y la sistematización proudhoniana concierne a la célula productiva, esa «unidad de producción» que es el taller. Así como la empresa particular forma el polo de producción dentro de la trama manufacturera, Proudhon toma como base de su construcción el hecho del taller como prototipo de la «sociedad real». La crítica inicial, que conduce a la exigencia de una revolución social a través de la denuncia de la propiedad privada, se apoya en el carácter colectivo del trabajo, que es una realidad social. La indicación anterior, que hace del trabajo la fuerza primordial de la sociedad, debe ser inmediatamente corregida por la definición del trabajo como actividad colectiva. La propiedad es un robo, no porque sea un acaparamiento de las riquezas, sino porque se trata de un acaparamiento organizado del trabajo social, de la fuerza colectiva que emana de esta cohesión de los trabajos. Es sabido que la propiedad se constituye solo mediante la extorsión de la fuerza colectiva que es inmanente y privativa de las fuerzas del trabajo. Todo este razonamiento se apoya no en el trabajo efectivo o en la mera organización de la producción y del reparto de los beneficios, sino en el hecho exclusivo del carácter eminentemente social y colectivo del trabajo. Si el robo se da sin que las apariencias permitan descubrirlo, es porque la división y la cohesión de los trabajos engendran una fuerza esencialmente heterogénea respecto de la suma de los esfuerzos individuales. El contrato que permite al propietario entregar a cada obrero un salario aparentemente conforme al trabajo de este, disimula la apropiación mediante la cual el propietario retribuye al obrero sólo conforme a las necesidades que este tiene de mantenerse, y conserva para sí el efecto específico del trabajo organizado, es decir, la fuerza colectiva.
Este razonamiento basado en el carácter colectivo del trabajo, cuyo modelo es la asociación de la actividad productiva, según las leyes económicas de la división del trabajo, tiene como consecuencia excluir simultáneamente las formas individualistas de la producción y de la apropiación. A las teorías liberales que ponían el acento en la independencia necesaria del empresario y en el respeto a la libertad económica, Proudhon opone el hecho de la cohesión de los trabajos, de la efectiva reunión de las tareas, del carácter colectivo de la producción. A la imagen del empresario responsable de sus

empresas y dueño de su actividad, Proudhon opone la sociedad inmediatamente constituida por un «equipo» de trabajadores asociados, a los cuales confiere el exclusivo poder de creación económica. A partir de este hecho, el capital se ve desposeído de todo poder creador, puesto que la nueva fuerza social, la fuerza colectiva, se constituye específicamente a partir del grupo social de los productores inmediatos. El capital es rechazado, como una fuerza opuesta al trabajo social. Pero este razonamiento excluye también el modelo de una producción estructurada en forma parcelaria. Sin duda Proudhon no excluirá de sus proyectos el mantenimiento de una agricultura parcelaria cuyos dominios corresponderían a las posibilidades de explotación de una familia. Pero está claro que su modelo nodal rechaza esencialmente una concepción atomística de la actividad económica; la fuerza colectiva no nace de trabajos independientes y separados, sino, por el contrario, de la organización sintética de los trabajos, cuyo ejemplo se refleja en el taller o en la manufactura. De todos modos, si la explotación familiar es mantenida, será solo con la condición de integrarse en un sistema colectivo de crédito, de seguros, de mutualidad, que creará nuevos lazos entre cosas que antes estaban dispersas. Cabe destacar al mismo tiempo que, al hacer del taller la «unidad constitutiva» [76] de la sociedad, Proudhon excluye también el modelo social que podía encontrar en la organización de la familia. Proudhon subrayará, y esta observación se infiere, en efecto, de las observaciones precedentes, que las relaciones familiares no igualitarias pudieron servir de prototipo a las sociedades antiguas y feudales, pero no podrían servir de modelos a una actividad colectiva esencialmente igualitaria tal como la exige la sociedad industrial. El modelo y el símbolo de la organización económica futura no puede encontrarse ni en el individualismo de la propiedad, ni en la jerarquía familiar, y menos aún en la explotación del sistema de propiedad. Ese modelo no puede encontrarse sino en el taller, no solo porque en él se dan relaciones de sociedad, sino también porque las fuerzas económicas reales están efectivamente concentradas en él.

En segundo lugar, se puede establecer una relación homológica entre el pluralismo económico del sistema artesano-manufacturero y el pluralismo socioeconómico de Proudhon. Llama la atención que Proudhon no denuncie el arcaísmo de este sistema; mientras se elevan voces divergentes proclamando

76 *Système*..., vol. II, pág. 238.

la decadencia de los pequeños talleres, o resignándose a ella, el autor no considera de ningún modo su desaparición, sino que busca los medios de asegurarles la vitalidad, eliminando la explotación de la propiedad. Porque, en efecto, el mutualismo, tal como lo indica su definición general, supone la pluralidad de los talleres, el mantenimiento de una estructura socioeconómica pluralista, en cuyo seno se establecerán relaciones de igualdad y reciprocidad. Asimismo, el mutualismo supone que se asegure sistemáticamente al grupo productor una cierta autonomía y, como dice Proudhon, una cierta libertad. Se trata de un punto en el que Proudhon insistirá sin cesar y que marcará su originalidad, tan particular, entre los socialistas de su tiempo. Como lo indica con toda la claridad deseable el *Système des contradictions*, a la crítica del individualismo liberal debe responder una crítica igualmente vigorosa del antiindividualismo comunista, el cual tendería a destruir, en una homogeneidad despótica, la autonomía de los centros productores. Proudhon entiende por comunismo o comunidad toda doctrina que busque la solución social a partir de una fusión de las individualidades y de las empresas, en una solidaridad inmediatamente afirmada, sin prestar consideración a las diferencias y a las necesidades de la economía. En *L'idée générale de la Révolution au XIXe siècle* precisa que no puede considerarse el principio general de la «asociación» como una fórmula universal capaz de encerrar mágicamente las soluciones sociales, como si el solo hecho de declarar que determinados intereses son comunes pudiera conciliarlos. La división del trabajo, la fuerza colectiva, la competencia, el intercambio, el crédito, deben considerarse como algunas de las fuerzas económicas reales que aseguran la vitalidad de la existencia social; por el contrario, el simple hecho de la asociación no puede en sí mismo traer aparejado el crecimiento de la producción o la conciliación de los intereses.[77] Puede y debe utilizarse la asociación cuando es necesaria, como ocurre con las minas o con ciertas industrias, en cuyo caso se la emplea como un medio necesario y no como una solución al conjunto de los problemas económicos. Como Proudhon lo repite muy claramente en *De la capacité politique des classes ouvrières*, el mutualismo es lo opuesto a una solución unitaria de las relaciones económicas, lo opuesto a toda aglomeración de los centros de producción en una homogeneidad falsamente solidaria. Proudhon critica con idéntica vio-

77 *Idée générale...*, pág. 166.

lencia las soluciones de Cabet y las de Louis Blanc; a las primeras les reprocha la destrucción de la individualidad de los productores, y a las segundas la prédica de un comunismo autoritario en el cual sólo le queda al productor obedecer a un poder gubernamental.[78] Estima que ambas soluciones, a pesar de sus divergencias, en realidad no hacen más que reproducir en otro plano el despotismo del capitalismo y prolongar sus taras; tienden a constituir una inmensa unidad, comparable a la que presentan los monopolios capitalistas. Y el monopolio es «antisocial», simboliza exactamente lo que es necesario evitar en forma absoluta, es decir, el unitarismo económico, la sumisión de los centros de producción a una instancia autoritaria, la absorción de las unidades dentro de una homogeneidad opresiva.

Importa, pues, mantener la pluralidad de las empresas y esa división espontánea del trabajo que se produce entre las diversas ramas de las industrias. Como escribe Proudhon, expresando la efectiva pluralidad de las estructuras artesanales y manufactureras de comienzos del siglo XIX, la vitalidad económica exige el mantenimiento de la «diversidad»[79] y de la separación de las empresas. Pero aquí habría que determinar cómo entiende Proudhon dicha pluralidad y, particularmente, cuál sería para él la envergadura óptima de las empresas. Acerca de esto sus indicaciones son prudentes, en razón del principio general según el cual debe asignarse a la asociación una extensión proporcionada a las necesidades particulares de la rama considerada. Proudhon no condena a las empresas muy pequeñas; reconoce al pequeño comercio y a la empresa agrícola familiar la posibilidad de conservar sus dimensiones reducidas. Como lo indica explícitamente, no hay ninguna razón para imponer a los productores independientes una asociación, si esta no se adapta a sus necesidades; avala así el mantenimiento de los talleres artesanales en la medida en que respondan a las necesidades reales de la producción.[80] Pero de allí no infiere la necesidad de defender el principio de la pequeña empresa; además, aunque evita citar cifras exactas sobre esto y no oculta su simpatía hacia la empresa de mediana dimensión, no excluye en absoluto la formación de unidades de producción de gran envergadura. Se puede ilustrar esta representación proudhoniana a través de la situación de la industria lionesa de la seda, donde había surgido,

78 *Système...*, vol. II, cap. XII.
79 *Idée générale...*, pág. 156.
80 *Ibid.*, pág. 175; *Capacité politique...*, pág. 187.

junto a los antiguos talleres que empleaban menos de diez compañeros, una vasta manufactura que reunía a cerca de 600 obreros, trabajando en 250 telares.[81] Nada indica que tales dimensiones fueran excluidas de la representación proudhoniana. Sin embargo, cualesquiera que fuesen los límites previstos para la amplitud de las unidades de producción, tal extensión no era considerada como, una solución adecuada a las necesidades económicas. Proudhon indica precisamente, y conforme a la imagen de la economía manufacturera, que se debe recurrir a las concentraciones únicamente en la medida en que estas sean efectivamente necesarias, como si se tratara de simples paliativos que encerrasen en sí mismos ciertos peligros contra los cuales resultaría muy conveniente precaverse.

Podemos así establecer una relación homóloga entre el espacio económico constituido por los talleres artesanales y las manufacturas, por una parte, y la representación económica proudhoniana, por otra. A la autonomía de la empresa responde, dentro del esquema proudhoniano, la «libertad» de la unidad de producción; a la relativa dispersión responde el principio de la pluralidad; a los límites de las empresas responden las reticencias teóricas respecto de las concentraciones y los monopolios. Sin embargo, no podríamos proseguir estas homologías término a término sin desconocer el espíritu de las reformas propuestas. Si proseguimos esta comparación, comprobaremos que Proudhon, después de haber retomado las grandes líneas de este espacio artesano-manufacturero, corrige de hecho las relaciones que en él se dan antes de proponerlas como una solución válida para el conjunto de la sociedad.

Este deslizamiento de la homología a la corrección puede aparecer en la importancia y en la interpretación que Proudhon dará del intercambio económico. Es sabido que en momento alguno de su evolución intelectual dejó de considerar la instauración de nuevas formas del intercambio entre los productores como una reforma esencial, o quizá como la reforma primordial susceptible de producir el equilibrio entre todas las fuerzas económicas. En sus proyectos anteriores a 1848, así como en su proposición de un Banco de intercambios, no tiene en vista transformar radicalmente los sistemas de producción, sino instaurar las condiciones de un intercambio igual entre los productores, es decir, un intercambio justo,

81 F. Rude, *op. cit.*, pág. 9.

según el principio general que considera equitativamente los trabajos realizados.[82]

La importancia asignada al intercambio se adecua perfectamente a la estructura económica que sirvió de modelo a la elaboración teórica. Para estas unidades económicas especializadas según el principio de la división del trabajo social, los problemas de la venta, del mercado, del intercambio, son otros tantos problemas inmediatos que condicionan toda la actividad de producción. También las formas económicas medianas que excluyen las concentraciones monopolísticas pueden ser consideradas teóricamente en pie de igualdad a los efectos de las relaciones de intercambio, con la condición de suprimir, como quería Proudhon, las formas asociales del acaparamiento, la usura y el agio. También puede referirse a esta organización artesano-manufacturera el principio proudhoniano del respeto a las leyes de la competencia: dichas empresas de mediana dimensión, ninguna de las cuales puede pretender un monopolio o una acción privilegiada sobre el mercado, se encuentran efectivamente en situación de competencia; sin embargo, dentro de estos límites, tal situación no puede considerarse como una causa efectiva de las grandes crisis sociales. Asimismo se puede confrontar el tipo de posesión de los medios de producción propuesto por Proudhon con el que se daba en dichos talleres, y, verbigracia, entre los artesanos lioneses de la seda. Se sabe, por ejemplo, que el maestro-obrero era propietario de sus telares, pero tal propiedad no tenía nada que ver con la que Proudhon había denunciado violentamente: estos medios de producción, utilizados sin intermediación, servían solo para producir, no pudiendo transformarse independientemente de ello en capital, fuente de ganancias, de «intereses», de lucro injustificado. Por lo tanto, Proudhon no cuestionará esa posesión: partiendo de la relación que existe entre el hombre y sus instrumentos de trabajo, reclamará sin cesar que la tierra pertenezca a quien la cultiva y la fábrica a quienes trabajan en ella.

Proudhon determina en esta teoría del intercambio que son los propios productores quienes deben operar la circulación de las mercancías, sea entre productores o entre productores y consumidores. Su insistencia en este punto tiende a excluir claramente la constitución de circuitos comerciales independientes de los productores, que fueran acaparados por intermediarios interesados en obtener un lucro que perjudicaría a

82 *Carnets*, nº 2, vol. I, pág. 214.

toda la sociedad. Volvemos a encontrar aquí la imagen de esos intercambios directos, transparentes para quienes los realizan, tales como podían darse, por lo menos teóricamente, entre productores independientes que tuvieran que colocar una producción relativamente reducida y adaptada a una clientela, si no conocida, al menos discernible. Tal intercambio sería, según las fórmulas de los primeros escritos, un intercambio que los productores realizan con sus propios productos. Dentro de las fórmulas proudhonianas, el intercambio debe ser efectuado por hombres que conservan una relación inmediata con lo que producen y que mantienen ese tipo de relación durante las transacciones. Este esquema excluye la alienación, la exteriorización y podríamos decir también la reificación de las relaciones comerciales, tal como podía constituirse dentro de un sistema capitalista donde el comercio tendía a convertirse en una actividad especializada, eventualmente en contradicción con los intereses de los trabajadores directos. En la hostilidad de Proudhon contra la exteriorización de los circuitos comerciales vuelve a encontrarse el conflicto entre las estructuras de producción de comienzos del siglo XIX y las potencias comerciales; más exactamente, puede encontrarse aquí el conflicto que enfrentaba a los jefes de taller de la sedería lionesa con los negociantes o comerciantes-fabricantes. Es sabido que estos negociantes, sin participar directamente en la producción, compraban la materia prima, adelantaban los capitales, suministraban el trabajo a los jefes de taller y dirigían enteramente la comercialización. Encarnaban con total exactitud la ilegítima ganancia comercial que Proudhon critica con vehemencia.

En esta representación del intercambio «igual» se da, pues, una reproducción de las relaciones económicas y sociales existentes dentro de dichas estructuras artesano-manufactureras. Sin embargo, si proseguimos esta confrontación, nos vemos obligados a abandonar el intento de descubrir una mera relación homológica donde los modelos proudhonianos fueran el simple espejo de una realidad efectiva. De hecho, Proudhon va a efectuar una profunda corrección, cuyo sentido y naturaleza debemos tratar de precisar.

Esta representación proudhoniana del intercambio igual de los productos por parte de los propios productores, correspondía solo parcialmente a la realidad económica. En el caso de la sedería lionesa se ve precisamente que una organización exterior a los jefes de taller, constituida por los *negociantes*, acaparaba los intercambios y los organizaba íntegramente. Es

imposible formular un juicio de conjunto sobre los sistemas de intercambios dentro de la economía francesa hacia 1840: revestían formas eminentemente diversificadas, desde los mercados locales donde el productor venía a comercializar directamente sus productos, hasta los intercambios internacionales que estaban organizados por algunas casas importantes instaladas en las grandes ciudades y en los puertos. Resulta difícil calcular qué parte del producto industrial era objeto de un comercio directo y qué parte de un comercio especializado. Se sabe al menos que la extensión industrial daba lugar a una extensión de los circuitos comerciales que despojaba a los productores del control de los intercambios; y sabemos también, a través de ejemplos precisos tales como las insurrecciones lionesas de 1831, que el conflicto entre los jefes de taller y los negociantes podía llegar a la violencia de las armas. Por lo tanto, el proyecto proudhoniano cambia de significado. Ya no puede aparecer como una reproducción de las estructuras artesano-manufactureras, sino como una determinada denuncia del presente y como un modelo que, partiendo de un esquema estructural empírico, es aportado para resolver las dificultades que este presenta.

Si bien el jefe de taller es teóricamente autónomo, y también dueño de organizar su producción como mejor conviene a sus intereses, en muchos casos se ve prácticamente subordinado a los propietarios, a quienes prestaron el capital o a los negociantes. El jefe de taller lionés es solo parcialmente independiente; aunque es responsable de organizar su fabricación, está obligado a producir para un fabricante determinado, quien le proporciona el trabajo y le paga el precio de la mano de obra una vez que recibe la tela terminada. En realidad, el jefe de taller no es un productor independiente, y si no es un proletario, por lo menos es un asalariado, cuya paga corresponde, de hecho, a un salario por pieza.[83] El proyecto proudhoniano tiende a restituir, a productores despojados del control de su producción, el pleno dominio de su acción, dentro de una nueva relación económica igualitaria. Pero la igualdad que Proudhon postula en su proyecto no podría ser considerada como una realidad efectiva. No solo porque muchos jefes de pequeñas empresas se veían amenazados por el desarrollo de la gran industria, sino también porque las grandes desigualdades entre las empresas generaban conflictos en medio de los cuales las más pequeñas distaban mucho de

83 F. Rude, *op. cit.*, pág. 8.

encontrarse en «equilibrio». En el proyecto de Proudhon, las empresas se encontrarían de alguna manera situadas en una relación directa, una relación contractual comparable a un cara a cara, donde los protagonistas, informados de los costos y de los tiempos de trabajo, fijarían honesta y lúcidamente sus precios y sus transacciones. Este recíproco conocimiento correspondía a una determinada experiencia de quienes, dentro de las pequeñas empresas, realizaban los intercambios, pero precisamente este conocimiento por transparencia tendía a esfumarse al compás del desarrollo económico.

Debemos, pues, corregir profundamente esta relación homológica que habíamos intentado establecer, y distinguir aquellos elementos de las estructuras artesano-manufactureras que efectivamente fueron retomados y los que fueron rechazados o reinterpretados. Sin duda Proudhon excluye de su modelo las estructuras campesinas y condena violentamente las estructuras capitalistas: del espacio económico de las pequeñas manufacturas, precisamente, extrae las grandes líneas de una «organización económica» en la cual las empresas «independientes y libres»,[84] entrando en la red contractual de los intercambios mutuos, realizarían el equilibrio de la asociación y de la libertad. Pero este tejido económico mutualista, tal como él lo imagina, seguramente no se ha realizado bajo sus ojos. Su proyecto tiende a liberar ante todo a los artesanos y las manufacturas que se ven amenazados por los monopolios y las grandes empresas, y a exorcizar las amenazas de una economía considerada «anárquica» que acumula las contradicciones y la repetición de las crisis. Al mismo tiempo la denuncia de la arbitrariedad estatal tiende a liberar a esta organización de las intervenciones exteriores a sí misma.
Pero a partir de este modelo la crítica proudhoniana tiende también a depurar la realidad. El proyecto proudhoniano no es una simple redundancia de una estructura efectiva, sino su corrección desde ella misma. Proudhon denuncia las desigualdades existentes en el seno de este sistema, así como la falta de libertad de los productores. Denuncia la oscuridad de los intercambios comerciales que impiden instituir un comercio honesto en el cual los productos serían cambiados por productos, conforme a su costo exacto y al trabajo que cada uno encierra. Pero sobre todo, afirmando la urgencia de una «asociación», sea «progresiva» o «mutualista», Proudhon pro-

84 *Programme révolutionnaire*, pág. 330.

pone a productores esencialmente separados que creen entre ellos relaciones igualitarias y recíprocas inexistentes en la realidad. En este punto la distancia es considerable entre la ambición del mutualismo, que pretende instaurar una asociación igualitaria extendida a todas las formas de producción, y esas empresas aisladas, a las que ninguna solidaridad unía realmente. La ambición del proyecto proudhoniano apunta a la naturaleza de las relaciones mutuales, que deben pasar de la falta de solidaridad a la asociación; apunta también a la extensión del modelo, que debe pasar de la asociación limitada al conjunto de la sociedad y, de allí, a la universalidad.

Tampoco podemos mantener la hipótesis de una perfecta homología entre las estructuras artesano-manufactureras y la estructura teórica del mutualismo. Más exactamente, puede mantenerse la hipótesis de una *extrapolación creadora* operada a partir de estas estructuras significativas. En el seno de los fenómenos económicos propios de los primeros años del siglo XIX, Proudhon encuentra un modelo general en el cual descubre las condiciones de la realidad económica y de la validez social; a continuación se interroga sobre las modificaciones que deberán aportarse a esas estructuras para que se conviertan en el modelo generador de la transformación social. De hecho, esas modificaciones alcanzarán al propio funcionamiento de esta organización, ya que habrá que insertar esas empresas en el vasto conjunto federativo y mutualista, crear entre ellas los intercambios igualitarios e introducir la solidaridad efectiva donde esta no existía. El movimiento del pensamiento proudhoniano extraería, así, sus elementos de una estructura socioeconómica delimitada y percibida en su validez, en sus potencialidades consideradas eminentes, corregida por una exigencia igualitaria y socialista, y luego proyectada en el conjunto de toda la sociedad.

El movimiento creador de Proudhon se revela en esta proyección de un modelo artesano-manufacturero sobre el conjunto de la sociedad económica y, particularmente, sobre la explotación agrícola y sobre las grandes empresas. En el esquema proudhoniano subsistiría la agricultura familiar, debiendo cada familia poseer la cantidad de tierra que es capaz de explotar.[85] Pero el influjo de las reformas consideradas trastornaría las estructuras jurídicas y económicas debido a la destrucción del sistema tradicional de propiedad (la tierra ya no sería propiedad de un hombre, sino posesión de un pro-

85 *Idée générale...*, pág. 275.

ductor), y el de los intercambios (pues participando cada cultivador en toda su extensión del sistema mutualista, sería el asociado de una producción socializada). Cabe pensar que el sistema proudhoniano surge de la extensión, a los modos de producción agrícola, de un modelo extraído de las estructuras manufactureras.

Esta hipótesis se verifica más claramente en el sector de las grandes empresas industriales, donde se ve que Proudhon proyecta sobre las vastas unidades de producción el modelo teórico inspirado en las estructuras manufactureras y reclama así una total destrucción de las relaciones sociales del capitalismo liberal. En momentos en que se extiende la propiedad capitalista de las fábricas y de las minas, propone que los instrumentos de producción se conviertan en posesión colectiva e indivisa de todos los obreros y empleados del establecimiento: la fábrica se convertiría en propiedad de los productores inmediatos, así como uno o varios artesanos pueden tener la posesión de un taller. Se instauraría así en torno de esta actividad de producción un verdadero grupo social, una «compañía obrera», radicalmente opuesta a la relación conflictual que separa al empresario capitalista y sus obreros en la empresa capitalista.[86] Así como una manufactura puede constituir, en sus límites, un grupo social solidario y asociado, en un nivel de extensión mayor la gran empresa puede constituir un verdadero grupo humano donde el obrero encontrará «su hogar, su hábitat y su mundo social». Desaparecerían entonces las relaciones de desigualdad que dividen la empresa y desaparecería particularmente el principio del salariado, según el cual el obrero recibe solamente una retribución fijada según sus gastos de mantenimiento.

De esta forma, encontrándose integrado dentro de la actividad de producción, cada obrero deberá participar de los vaivenes de las coyunturas económicas: aprovechar los períodos prósperos y, cuando la empresa atraviesa dificultades, sufrir las consecuencias. Así como el compañero no debería recibir un salario sino una participación en los beneficios de la actividad común, el obrero recibiría una parte, eventualmente variable, del producto colectivo. Proudhon no dice que esos salarios debieran ser rigurosamente iguales, cosa que destacaría, a la vez, el reparto de los bienes y la equivalencia absoluta de las funciones, sino que sostiene, por el contrario, conformándose a la tradición del artesanado y de las manufacturas —que diferen-

86 *Ibid.*, págs. 275-91.

ciaba las retribuciones según la jerarquía de las tareas—, que las funciones deberían originar salarios diferenciados según la calidad o la complejidad de los trabajos.
El carácter revolucionario del proyecto proudhoniano y su inspiración manufacturera se manifiestan particularmente en su concepción del trabajo dentro de la gran empresa. Consciente de que el desarrollo industrial imponía el parcelamiento de las tareas y la especialización, Proudhon afirma que una educación «enciclopédica» [87] debía permitir al obrero cumplir las diferentes funciones y desempeñar los diversos papeles impuestos por la división técnica del trabajo. Así como el artesano podía llevar a cabo las diferentes funciones requeridas por la producción, adquiriendo un conocimiento sintético de la actividad común, el obrero, después de haber ocupado diferentes puestos en su industria, podría tener un conocimiento global de la actividad colectiva. La reivindicación proudhoniana tiende a restituir al obrero parcelario, convertido en esclavo de la máquina,[88] esa apropiación efectiva del trabajo que podía realizarse en la manufactura y el conocimiento unificante que podía poseer de la producción. Por último, estas propuestas harían posible un cambio total de las relaciones sociales tal como se dan en la fábrica capitalista, y permitirían a los obreros —antes sometidos y sin responsabilidad— asumir la cogestión de su empresa. Eligiendo a los dirigentes provisionales y convocados a su vez a formar parte del *consejo*, tendrían no solo funciones de control en su empresa, sino eventualmente también funciones de dirección. En lugar de estar sometidos a un poder autoritario y opresivo, todos los productores directos —constituidos como compañía obrera— participarían plenamente de la empresa convertida así en su actividad propia, no solo desde el punto de vista de la propiedad legal, sino también desde el punto de vista de su funcionamiento. La solidaridad y la asociación que pueden constituirse en un taller artesanal o en una manufactura mediana, se verían reproducidas en la fábrica, sin que el crecimiento de los efectivos o la amplitud de la empresa modifiquen dicha estructura social y sus características.
Al término de esta primera aproximación, que se proponía confrontar las estructuras económicas reales y el proyecto proudhoniano, podemos establecer, pues, una homología es-

87 *Ibid.*, pág. 282.
88 K. Marx, *op. cit.*, libro I, vol. 2, pág. 60.

tructural entre el sector artesano-manufacturero y el modelo proyectado, así como definir la extrapolación creadora mediante la cual Proudhon corrige la realidad en que se inspira y reconstruye el conjunto de la realidad económica a partir de su propio modelo. Inspirándose con mucha precisión en una organización concreta, elimina las dificultades que esta presenta para erigirla en solución universal. Nos parece inútil proseguir esta demostración en el plano de la teoría política; volveríamos a encontrar allí el movimiento de crítica y de reconstrucción mediante el cual el modelo pluralista y mutualista se convierte en la trama general sobre la cual la sociedad política debería organizarse federativamente: los fundamentos independientes —pero ligados a través del mutualismo— de una organización centralizada, sin gobierno exterior y opresivo, estarían constituidos por las comunas. Así como los talleres conservan, dentro del mutualismo, su independencia recíproca, las comunas y las regiones conservarían, dentro de la federación política, su autonomía relativa.

Sin embargo, estas primeras conclusiones son limitadas y aclaran solo un aspecto de la obra proudhoniana. Al confrontar las estructuras históricas y el proyecto económico, referimos en cierta forma la ideología a sus infraestructuras, como propone Marx; pero este movimiento de referencia no nos entrega en absoluto el clima de la obra y su pasión, y deja escapar finalmente su movimiento interno. Al comparar dos estructuras, tendemos a confrontar dos estructuras significativas, pero no podemos recobrar el sentido inmanente del conjunto y con eso el sentido que tenía la obra para el autor y para sus contemporáneos. Particularmente quedan fuera la violencia de la obra y el vigor de un movimiento que pretendía ser radical.

Esta insuficiencia aparece sobre todo en el hecho de que esa primera confrontación no puede explicar la elección de ciertas palabras provocativas; así, por ejemplo: «anarquía». Es notable que Proudhon, tan moderado cuando habla de la violencia y de la insurrección, haya elegido este término para caracterizar su pensamiento, y esto ya desde 1840,[89] y lo haya retomado con obstinación en 1848, cuando arreciaba el movimiento revolucionario.[90] Debe destacarse la elección de este concepto porque marca perfectamente la intención que tuvo Proudhon de romper no solo con todos los movimientos socia-

89 *Premier Mémoire*, 1840, pág. 335. Advirtamos que la obra de Stirner, *L'unique et sa propriété*, apareció en 1844.
90 *Solution du problème social*, 1848, París: Lacroix, vol. 6, pág. 87.

listas sospechosos de conformismo sino también con toda una tradición secular de sumisión. En efecto, la palabra «anarquía» era, en todas sus acepciones, sinónimo de desorden, de confusión y de insociabilidad. Tanto en el vocabulario político como en el policial, la anarquía era asimilada al mal y utilizada para designar precisamente aquello que es necesario combatir.[91] En 1840 las palabras que encontramos en el vocabulario de los reformadores insisten precisamente en la creación de relaciones más estrechas entre los productores: «organización», «asociación», «solidaridad», «societario», «armonía», «comunismo», y luego «socialismo».[92] Proudhon retoma exacta y lúcidamente un término cargado de no-valor, término maldito, para designar una teoría que él pretende sin embargo constructiva, y de la cual dice, precisamente, que es la única constructiva.

La elección de este término provocador indica en Proudhon justamente su voluntad de oponerse a toda sumisión a las autoridades y a aquellas tendencias plebeyas que supone existentes en ciertos movimientos socialistas o comunistas. Con el empleo deliberado de ese término sugiere una inversión social radical por la cual las bases económicas de la sociedad estarían en condiciones de organizar íntegramente la vida colectiva, de tal manera que todos los poderes, sean económicos, políticos o religiosos, fueran radicalmente eliminados de la sociedad. Este término sugiere entonces la edificación de una sociedad sin precedentes históricos, que exige una total inversión de las estructuras sociales y mentales.

La violencia de esta ambición y el carácter radical de esta crítica solo pueden ser pensados en otro nivel del análisis y mediante una confrontación entre la obra y los movimientos sociales de la época.

91 Citemos, por ejemplo, el título de una tesis de medicina de 1762: Gilibert, *L'Anarchie médicinale ou la médecine considérée comme nuisible à la société*, Lyon.

92 Citemos, por ejemplo, el título de P. Leroux que asimila la anarquía a todo aquello que debe ser destruido: *Projet d'une constitution démocratique et social fondée sur la loi même de la vie et donnant, par une organisation véritable de l'Etat, la possibilité de détruire à jamais la monarchie, l'aristocratie, l'anarchie, et le moyen infaillible d'organiser le travail national sans blesser la liberté* (Proyecto de una constitución democrática y social, fundada en la propia ley de la vida y que proporciona, mediante una verdadera organización del Estado, la posibilidad de destruir para siempre la monarquía, la aristocracia, la anarquía, así como el medio infalible para organizar el trabajo nacional sin vulnerar la libertad), París: G. Sandré, 1848.

2. La homología de las prácticas

1. *La extensión del problema*

La intención explícita de Proudhon fue tomar la defensa de las clases obreras y participar en una lucha política destinada a asegurar su «emancipación». A partir de 1839, incluso antes de escribir su *Premier Mémoire* sobre la propiedad, proclama su voluntad de adoptar el partido de las clases productoras,[1] y su último libro, al definir las condiciones del éxito político de las clases obreras, retoma la intención inicial en términos comparables. Expresar esa inclinación revestía un significado particularmente claro en un período en el cual la defensa de las clases obreras se presentaba como una opción decisiva propuesta a los escritores y a los intelectuales. Desde 1825 la repentina difusión del sansimonismo había traído a la conciencia pública el problema del «mejoramiento físico y moral de la clase más numerosa» [2] y había forjado una representación colectiva de la clase de los productores. Más aún, bajo la Monarquía de Julio, la afirmación, muchas veces reiterada, de una nueva *división de la sociedad en dos clases* opuestas ponía al escritor ante la obligación de tomar posición en este antagonismo, ya sea para negarle gravedad o para inclinarse hacia una u otra de las clases en presencia. La opción de Proudhon participa del movimiento de pensamiento en el cual se situaban lúcidamente, pero con respuestas diversas, Fourier, Considérant, Enfantin, Michel Chevalier, Sismondi, Auguste Comte, Buchez, Lamennais, Pierre Leroux, Flora Tristan, Louis Blanc, Cabet, Th. Dezamy . . . Todo este movimiento intelectual dibujaba en este campo un horizonte netamente organizado donde los conceptos de clase obrera, antagonismo de clases, explotación del hombre por el hombre, tenían un sentido ya constituido y donde las opciones sociales tomaban un relieve particularmente preciso.
Sin embargo, la intención de Proudhon no era solamente «trabajar sin descanso (. . .) para la liberación completa de sus her-

1 «Lettre de candidature à la pension Suard» (1839), págs. 15-16.
2 H. de Saint-Simon, *Nouveau christianisme*.

manos y compañeros»,[3] sino también retomar y expresar, en el plano del conocimiento y de la ciencia, las prácticas obreras para hacer de ellas los puntos de partida de la revolución social. Su ambición nos obliga, pues, a examinar sus afirmaciones y verificar si tenían algún vínculo con la realidad.

No podríamos, en efecto, aceptar las intenciones subjetivas de Proudhon como prueba de su validez, y la crítica de Marx viene a ilustrar justamente la posibilidad de poner en duda la verdad de las afirmaciones de Proudhon. Para Marx, Proudhon habría desconocido por completo el sentido objetivo de su doctrina, y, creyendo promover la acción de las clases obreras, se habría convertido en realidad en el abanderado de la pequeña burguesía francesa.

El problema puede abordarse a un nivel preciso, el de las prácticas obreras reales, tales como pueden observarse en el seno de las clases obreras entre 1830 y 1865. En efecto, Proudhon pretende proponer a los obreros una estrategia política conforme a su ser y en continuidad directa con su realidad de clase: como insiste en *De la capacité politique des classes ouvrières*, la «idea obrera» solo debe considerarse como la expresión de la realidad de la clase y de la estrategia del mutualismo para la prosecución, en el plano de la generalidad política, de la práctica espontánea de la clase obrera.

Estas proposiciones deben aclararse por una confrontación entre las prácticas obreras que se dieron en el curso de este período y la teoría proudhoniana de la acción política. Debemos esperar que esta confrontación ratifique o rectifique la afirmación de Proudhon en este aspecto y establezca la inserción social de su teoría. Esta confrontación debe permitir el examen de la opinión emitida por Marx y restablecer correctamente las relaciones efectivas de Proudhon con las clases obreras.

Pero si la polémica pudo responder fácilmente a estas cuestiones, el examen atento del problema suscita dificultades extremas. La misma noción de «práctica obrera» [4] carece, en efecto, de la claridad que le atribuyen Marx y Proudhon, y ambas expresiones —*clase obrera* y *práctica obrera*— no tienen la unidad de sentido que ellos les asignaban.

A. Si en la estratificación social existente en la década de 1840 podemos distinguir burguesía, campesinado y clase obre-

3 «Lettre de candidature à la pension Suard», borrador, pág. 16.
4 *Capacité politique des classes ouvrières*, págs. 91-92.

ra, esta extrema generalidad queda muy alejada de las distinciones reales. Así como es necesario discernir las diferentes burguesías, debemos, para comprender la complejidad de las prácticas obreras, identificar diferentes fracciones en el seno de las clases proletarias. Podemos recordar tres tipos de clasificación.

Georges Duveau, en su estudio acerca de *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, propone distinguir cuatro «grupos» principales según su distribución ecológica. El primero estaría constituido por el conjunto de los «obreros campesinos»,[5] numerosos todavía bajo el Segundo Imperio y que mantienen su ligazón con la vida rural: sin limitarse a su actividad industrial, participan aún de las experiencias y de los valores propios de las comunidades rurales. El segundo grupo está constituido por los obreros que habitan los «centros urbanos de mediana importancia»,[6] tales como Orléans, Loigny o Montereau; en estas pequeñas ciudades, donde no existen grandes establecimientos de producción, las industrias se mantienen diversificadas y dispersas, mientras que la diferenciación profesional está poco acentuada; cualquiera sea el oficio ejercido, los salarios y las costumbres se mantienen al margen de cambios bruscos y la vida colectiva de los obreros transcurre en general en forma apacible. Según G. Duveau, esta vida colectiva participaba de un cierto «unanimismo», pero esta unidad no emanaba de la vida profesional sino más bien de la ciudad en sí misma, la cual, en su carácter de colectividad urbana, constituía una unidad social y cultural. El tercer grupo estaría compuesto por los obreros que trabajaban en las pequeñas ciudades dominadas, y como absorbidas, por un gran establecimiento industrial: Le Creusot o Beaucourt, por ejemplo. Así como Le Creusot es una creación de Schneider, Beaucourt lo es de Japy: el obrero metalúrgico de Le Creusot tiene respecto de su empleador una dependencia más marcada que la que lo une a la ciudad donde habita; el relojero de Beaucourt es más obrero de Japy que miembro de una colectividad urbana. Es de prever que estos trabajadores estarán mucho más sujetos a su situación profesional y que sus reacciones serán diferentes a las de los grupos integrados a la vida urbana. Por último, G. Duveau sitúa en el cuarto grupo a los obreros radicados en un gran centro urbano, tal como Lyon o París. Este obrero, por más absorbido que se encuentre por

5 *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, París: Gallimard, 1946, pág. 228.
6 *Ibid.*, pág. 227.

su vida profesional, participa de la actividad intelectual de una ciudad importante y encuentra en la riqueza de la vida urbana una compensación que le está vedada al obrero limitado a la vida profesional de un gran establecimiento. A este propósito G. Duveau cita el testimonio de A. Audiganne,[7] quien destaca que, en tal tipo de ciudad, el unanimismo forjado por la gran urbe priva sobre la unidad forjada por el taller o la fábrica. Habría que referir entonces las reacciones obreras más a la colectividad urbana que a la unidad impuesta por el grupo de trabajo.[8]

Esta clasificación nos interesa porque corresponde a sensibles diferenciaciones de comportamiento. Duveau muestra, por ejemplo, que las reacciones obreras frente al golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 pueden relacionarse en general con esta clasificación: no fueron ni los obreros de las ciudades, ni los que trabajaban en grandes establecimientos, quienes reaccionaron más violentamente, sino los obreros campesinos actuando más como hombres de pueblo que como obreros, y organizando su oposición concertadamente con los campesinos.[9] Duveau sitúa también la creación y la difusión de las ideologías revolucionarias en los centros urbanos y destaca la resistencia ofrecida por los grupos obreros campesinos a la penetración de las nuevas ideologías. Debemos buscar, pues, a cuál de estos cuatro grupos puede referirse la teoría proudhoniana, o al menos con cuál de ellos las relaciones buscadas se daban más estrechamente.

Sin embargo, es necesario acudir a otros tipos de clasificación. La empleada por G. Duveau parte del criterio de la distribución ecológica y opone los términos extremos de la gran ciudad y del medio rural, pero debemos también considerar la distribución de los obreros por rama industrial, conforme a las diversificaciones profesionales. Cabe retener esta clasificación tradicional,[10] porque importará averiguar si la estrategia propuesta por Proudhon convenía más particularmente a determinada categoría socioprofesional; si, por ejemplo, siguiendo una hipótesis propuesta a menudo, estaba más de

7 A. Audiganne, *Les populations ouvrières et les industries de la France dans le mouvement social du XIXe. siècle*, París: Capelle, 2ª ed., 1860, vol. I, págs. 293-94.
8 G. Duveau, *op. cit.*, pág. 226.
9 *Ibid.*, págs. 100-01.
10 Cf., por ejemplo, L.-R. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, París: J. Renouard, 2 vols., 1840.

acuerdo con las aspiraciones de los artesanos-obreros que con las de los obreros de la gran industria. Pero esta clasificación por ramas industriales importa también en función de la gran disparidad que en este período separaba a las industrias en desarrollo de las industrias estancadas, trayendo como consecuencia evoluciones contradictorias en el salario promedio. Entre 1815 y 1848, por ejemplo, dentro de una coyuntura económica generalmente poco favorable, las tasas de salarios evolucionaron de distinto modo según se tratara de ramas industriales no afectadas por el maquinismo o en vías de mecanización. A pesar de la insuficiencia de los datos estadísticos sobre estos temas, parecería que los salarios hubieran mantenido el nivel de los de 1815 en las profesiones antiguas, tales como la construcción, mientras que hubieran tendido a elevarse en la minería, sector en plena expansión. En cambio, la baja de los salarios era general en las profesiones en vías de mecanización rápida, tales como la metalurgia y sobre todo la industria textil, correspondiendo entre 1810 y 1850 a un 40 % para el salario masculino en dicha industria.[11] Tales guarismos podían llevar a pensar, como creyó Marx, que el desarrollo industrial provocaba ineluctablemente la extensión de la pauperización obrera. Sin embargo, estas indicaciones generales no dan cuenta de las grandes fluctuaciones que afectaban de diversa forma las diferentes ramas y provocaban profundas crisis sectoriales. Vemos, por ejemplo, que la «fábrica colectiva» de Lyon atraviesa ciclos de crisis y de expansión que no corresponden exactamente a los ciclos de otros sectores. Si bien la industria de la seda sufre una crisis en 1830, como todas las ramas industriales, entra en una fase de recuperación a partir de 1831, mientras que la recuperación solo se insinúa débilmente en otras ramas (la insurrección de noviembre de 1831, según el testimonio del prefecto de Lyon, Bouvier-Dumolard, no fue provocada por una crisis industrial sino por el mantenimiento de salarios muy bajos en ciertos talleres de la fábrica).[12] En cambio, el retraso de las transacciones comerciales, que afecta la mayoría de los artículos de seda a principios de 1834 y que fue el origen de la insurrección de abril, no se experimentó en la misma forma en otras ramas de la industria. Hasta 1860, estos fenómenos sectoriales se combinan con las crisis de subsistencia (1817, 1828,

11 G. Dupeux, *La société française, 1789-1960*, París: A. Colin, 1964, pág. 145.

12 Informe de los sucesos ocurridos en la ciudad de Lyon en noviembre de 1831, por el prefecto de Rhône Bouvier-Dumolard, Lyon, 1832.

1838, 1840, 1847) provocando, con su acumulación, la brutal disminución del poder adquisitivo de los obreros más desfavorecidos.

Queda por considerar un tercer tipo de clasificación. Porque ni la clasificación geográfica ni la clasificación por ramas ponen de manifiesto el mantenimiento de las jerarquías entre los obreros y la disparidad de los salarios dentro de una misma industria. Sin embargo, la pretensión de juzgar como un conjunto las tasas salariales configura un punto de vista muy abstracto, que no puede dar cuenta de la complejidad de la estratificación inherente a las clases obreras. En realidad, en el mismo lugar de trabajo y dentro de la misma rama industrial, los salarios varían considerablemente, y oponen, en los extremos de la jerarquía salarial, una aristocracia obrera y obreros particularmente empobrecidos. En primer término, durante todo este período se mantiene la diferencia entre los salarios masculinos y femeninos. Según la encuesta realizada en 1840 sobre las prohibiciones, los salarios de los hombres eran como término medio el doble de los salarios de las mujeres: de 2 a 2,25 francos para los hombres y de alrededor de 1 franco para las mujeres. Si se agregan a estas cifras los salarios de los niños (de 0,50 a 0,75 cts.) se llega a una escala de salarios que varían de 0,50 para un niño, a 3 francos para un obrero calificado, es decir, de 1 a 6.[13] Encontramos la misma diferencia en las minas del Loire donde los salarios van de 1 a 6 francos, correspondiendo los más bajos a quienes empujaban las carretillas y los más elevados a los que empuñaban las piquetas.[14] De este modo, contrariamente a la predicción de Marx, quien creía que todos los salarios tenderían a nivelarse en razón de la equivalencia del trabajo «abstracto», quedaban en pie grandes diferencias, correspondiendo los salarios más altos a los oficios peligrosos o calificados. También podían variar considerablemente de una región a otra, siendo los salarios promedio en una misma profesión más elevados en la ciudad que en el medio rural. Agreguemos, por último, que podían producirse variaciones completamente excepcionales en los salarios correspondientes a la misma categoría de tareas: según la encuesta de L. R. Villermé, algunos obreros de las fábricas de tul llegaron a ganar 15 y 20 francos en 1823, pero no percibían más que 3 francos o incluso 1,50

13 E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870*, París: A. Rousseau, 2ª ed., 1904, vol. II, pág. 253.
14 *Ibid.*, pág. 263.

en 1840.[15] Cabe preguntar qué consecuencias pudieron tener sobre la psicología de los obreros esas brutales variaciones y semejantes incertidumbres.

Surge de estas breves indicaciones que entre los años 1840 y 1865 la clase obrera no formaba en modo alguno una unidad económica homogénea, y que sería una falacia buscar en Proudhon el vocero o la expresión de una clase unificada. Vale más preguntarse a qué fracción de clase se aproximaba más y qué relaciones pueden distinguirse entre su obra y las diferentes fracciones obreras. Nada indica *a priori* que capas tan diferenciadas hayan tenido actitudes, expectativas y aspiraciones perfectamente idénticas.

B. La necesidad de precisar y de distinguir se impone igualmente cuando nos interrogamos sobre las prácticas de las clases obreras. Si por este término entendemos todas las conductas propias a dichas clases por oposición a las otras clases sociales, evitando escoger una única práctica erigida arbitrariamente como carácter esencial, debemos subrayar la pluralidad de esos tipos de conducta, unos familiares y repetitivos, otros creadores y «efervescentes», desde las formas originales de la vida cotidiana hasta la excepcional acción revolucionaria. Tales distinciones serán importantes en nuestra investigación porque deberemos situar con la mayor exactitud la posición de Proudhon frente a esas conductas diferenciadas y buscar qué tipo de táctica justifica e intenta promover.

1. Los numerosos estudios consagrados a la vida obrera[16] pusieron tradicionalmente de relieve la particularidad de las costumbres obreras durante los dos primeros tercios del siglo XIX y establecieron una distinción profunda entre las costumbres burguesas o campesinas y las costumbres obreras. Sin embargo, como lo subraya con todo fundamento G. Duveau, las generalidades formuladas apresuradamente por los novelistas y por los adversarios de las clases obreras, corresponden poco a lo complejo de la realidad. No podría asimilarse la existencia del obrero de la gran fábrica cuya actividad estaba enteramente dominada por las necesidades de la empresa, a la vida cotidiana del obrero integrado aún, en parte, a la comunidad rural. Por lo tanto, las representaciones habitualmente difundidas entre las clases pudientes: inmoralidad obrera, importancia de la taberna, irreligión, asimilación entre

15 L.-R. Villermé, *op. cit.*, vol. I, pág. 133-34.
16 Estudios sociales (A. Audiganne, A. Blanqui, E. Levasseur) o novelados (H. de Balzac, E. Zola, V. Hugo).

clases laboriosas y clases peligrosas, no deben aceptarse sin examen. Será más justo distinguir diferentes tipos de familias obreras, desde el obrero-campesino hasta el obrero-artesano de la gran ciudad, sin olvidar que esas diferencias en las costumbres y en las conductas no dependen exclusivamente de la profesión o de la pertenencia de clase, sino también del tipo de comunidad, según sea rural o urbana. Los cambios de residencia y la necesidad de interiorizar nuevas normas, revisten, para ciertas familias, un carácter dramático, generador de angustias. Si las mutaciones demográficas y económicas son lentas al principiar el siglo, se aceleran bajo el Segundo Imperio, obligando a las familias a renunciar a sus antiguas costumbres y a numerosos obreros a adoptar un nuevo oficio. Tales cambios son vividos tanto más dolorosamente cuanto que obligan a una revisión de los antiguos valores en un clima de inseguridad económica, y sin que el cambio se viva como la garantía cierta de un mejoramiento de las condiciones de vida.

2. En contra de la opinión generalmente difundida en las clases burguesas, las estructuras de las corporaciones no fueron destruidas por los decretos de 1791 que prohibían los maestrazgos, veedurías y coaliciones;[17] dichas instituciones continuaban vigentes, por el mantenimiento de los *compagnonnages*, en particular, en los oficios que no fueron afectados directamente por la mecanización. Pero la ignorancia en esto de las clases burguesas indica a las claras el carácter espontáneo y propiamente obrero de tales organizaciones. Estas distaban mucho de constituir resabios sin importancia o vestigios escleróticos, ya que se trataba de prácticas autónomas, incesantemente renovadas y reconstituidas espontáneamente. El hecho de que se hayan mantenido a lo largo del siglo XIX, y, para algunas profesiones, hasta el siglo XX,[18] a pesar de estar legalmente prohibidas, y por lo tanto privadas del sostén de las formalizaciones jurídicas, indica con claridad el carácter específicamente obrero de estas organizaciones y la vigencia de las prácticas correspondientes. Mientras que las prácticas religiosas o políticas ponían al obrero en presencia de los representantes de las otras clases sociales y lo llevaban a dialogar en un lenguaje que no era necesariamente el suyo, el *compagnonnage* lo confrontaba sólo con sus pares y lo man-

17 «Décrete d'Allarde», 2-17 de marzo de 1791, «Ley Le Chapelier», 14-17 de junio de 1791.
18 E. Coornaert, *Les compagnonnages en France du Moyen Age à nos jours*, París: Ed. Ouvrières, 1966, 1ª parte, caps. IV-V.

tenía en el seno de su propia clase. La confrontación de esta práctica con la estrategia propuesta por Proudhon podrá, pues, ser particularmente esclarecedora, puesto que el autor pretende permanecer fiel a la práctica de las clases obreras y encuentra en los *compagnonnages* una práctica perfectamente espontánea.

3. Deberá confrontarse, asimismo, la práctica proudhoniana con la fundación de las *sociedades de socorros mutuos*, práctica floreciente bajo la Restauración y la Monarquía de Julio. En este campo la confrontación deberá ser tanto más cuidadosa cuanto que la creación de dichas sociedades, su organización, la fijación y percepción de las cotizaciones, la distribución de los fondos, se hacían en forma totalmente independiente de las autoridades políticas, limitándose el Estado a las funciones de registro y control. Estas prácticas espontáneas, que constituían en cierta medida la continuación de actividades obreras anteriores a la Revolución, adquirieron gran extensión durante la primera mitad del siglo XIX. El movimiento de creación de tales sociedades se desarrolla primero en París, donde había 132 mutuales profesionales en 1823, luego en Lyon y en toda Francia. Entre la Revolución de Julio y la sanción de leyes contra estas asociaciones en abril de 1834, se constituyeron múltiples sociedades en los diversos oficios, con el fin de fundar cajas de socorros mutuos y de previsión; y aunque las leyes de abril de 1834 trabaron este desarrollo, no pudieron destruir las sociedades ya constituidas. Se hace doblemente necesario precisar la actitud de Proudhon ante estas sociedades, por el hecho de que tales asociaciones, llamadas filantrópicas, sirvieron a menudo de máscara a sociedades *de resistencia* que cubrían, no solo los riesgos tradicionales de enfermedad o de accidente, sino también aquellos propios de las luchas obreras, especialmente la desocupación consecuencia de las huelgas. Una de las más poderosas, la Société de Devoir Mutuel, fundada en Lyon en 1828 por los artesanos calificados de la sedería y que sirvió de modelo a numerosas sociedades similares, estuvo en la base del mutualismo y de las insurrecciones de 1831 y 1834. Estas sociedades, que se proponían ante todo defender el nivel de los salarios y las condiciones de trabajo, prolongaban, superándola, la práctica de los *compagnonnages* y esbozaban el sindicalismo del siglo XX.

4. Es necesario destacar la práctica obrera de la huelga y distinguirla de las otras prácticas obreras, porque tenía un significado particularmente claro dentro de las relaciones de

clase. Volvía manifiesta, sin posibilidad alguna de ambigüedad, una relación conflictual entre los intereses de patrones y obreros, así como la emergencia de una lucha social a nivel de las relaciones económicas. En el momento en que los *compagnons** abandonaban el trabajo o se negaban a retomarlo a pesar de las presiones que se ejercían sobre ellos, manifestaban sin ambigüedad la rivalidad entre sus propios intereses y los intereses patronales, al tiempo que ponían en evidencia la realidad particular de su ser social. Pero precisamente en el período que estudiamos, y sobre todo entre 1830 y 1848, cada año se vio marcado por un cierto número de huelgas, que ni las condenas, ni la prohibición de las coaliciones pudieron detener. Las huelgas de los *compagnons* carpinteros, renovadas en 1822, en 1832-1833, en 1845, muestran perfectamente la existencia de una organización espontánea de los obreros, organización condenada por la ley, pero mantenida sin interrupción, y la existencia de una representación común correspondiente a una estrategia para el empleo de los medios de presión. Estas huelgas no eran excepcionales y se producían tanto en París como en las provincias. Entre 1834 y 1844 los tribunales procesaron por acusaciones de huelga y de coalición a tejedores en Bernay y Rennes, a floristas en París, a sombrereros en Lyon, a carpinteros en Bourges, a lavanderos en Rueil, a cargadores de leña, albañiles, niveladores de suelos, curtidores y carpinteros en París.[19] Estas prácticas, como lo señalaba Marx en 1846,[20] suponían la existencia de una actividad organizativa autónoma, de un conjunto de decisiones comunes para unificar la acción, para combatir a los obreros independientes o discutir sobre la oportunidad de la acción; pero también tenían como resultado acercar a los obreros durante la acción y favorecer la toma de conciencia de la identidad de los intereses. Además, en ciertos períodos, los movimientos huelguistas se extendían, y parecían realizar en los hechos, y antes de que se formulara la idea, la huelga general. Así, en 1840, en París, la huelga de los sastres, iniciada en julio produjo paulatinamente, debido al fracaso eventual de las conciliaciones, la huelga de los zapateros, de los borceguineros, de los carpinteros, de los talladores de piedra, de los ebanistas y de los cerrajeros. En setiembre se

* *Compagnon*: Oficial u obrero de oficio que había cumplido los años de aprendizaje reglamentarios. Designa al miembro de los *compagnonnages*. Véase pág. 114 y sigs. (*N. de la T.*)
19 E. Levasseur, *op. cit.*, vol. II, pág. 245.
20 *Misère de la philosophie*, París: Costes, 1950, págs. 208-09.

efectuaron concentraciones en la Puerta Saint-Denis, un puesto de policía fue atacado y el ministerio se vio obligado a acuartelar las tropas, como durante los períodos de disturbios políticos.[21] El problema del significado político de estos movimientos estaba así explícitamente planteado, y en la prensa y en el seno del gobierno se discutía si la insurrección lionesa de noviembre de 1831 fue solo el efecto de un conflicto económico o si debía verse en ella un movimiento de oposición a las estructuras políticas. Porque las huelgas traían a la conciencia de la época el problema que Marx convertiría en un punto esencial de su doctrina política, es decir, la transformación de las luchas económicas en un abierto enfrentamiento político.

5. Mientras las huelgas obreras llevaban brutalmente a la conciencia del público la existencia de una oposición de intereses y simultáneamente la existencia de una clase obrera y de una clase de patrones o de industriales, determinadas prácticas obreras se orientaban en otro sentido e inventaban nuevas formas económicas de organización: las *asociaciones*. Distinguimos prácticas diferentes según se trate de las sociedades de socorros mutuos, de las coaliciones o de los diversos tipos de asociación, sobre todo por razones de comodidad para su clasificación: en muchos casos las sociedades de socorros mutuos se transformaron espontáneamente en sociedades de resistencia y aun ciertas coaliciones se convirtieron en asociaciones. Sin embargo, las asociaciones que proliferaron a partir de 1830 incitarían a nuevas formas de actuación, tanto más importantes históricamente cuanto que propondrían modelos originales de protesta social y política. Sin hacer ahora el inventario de los diferentes tipos de asociación creadas entonces por los jefes de taller o por los obreros, retengamos el modelo de los artesanos calificados de la sedería lionesa y el de las asociaciones obreras de producción. Creado en 1828, por un grupo de jefes de taller de Lyon, el mutualismo apuntaba a anular las separaciones y a promover entre los talleres una asociación de hombres y de intereses para el «mejoramiento de la suerte de los obreros». Según los estatutos iniciales (que fueron publicados solo después de la insurrección de abril de 1834) sus fines no eran fundar una asociación de producción, sino crear entre todos los adherentes un sistema de informaciones recíprocas, permitir el préstamo de maquinarias y la recaudación de cotizaciones, crear un sistema fraternal de

21 E. Regnault, *Histoire de huit ans*, París: Jeanmaire, 1881, pág. 191.

ayuda mutua.[22] Es sabido que estos prudentes objetivos fueron superados en realidad por el desarrollo de la asociación, que se transformó en sociedad de resistencia y participó en las insurrecciones de 1831 y 1834.[23] En cuanto a las asociaciones de producción, estas tomaban como punto de partida un principio distinto, puesto que se constituían en unidades colectivas de producción basadas, según el proyecto de Buchez, en un fondo social común e inalienable. La Association des Bijoutiers en Doré (orfebres) fundada en 1834, la imprenta Lacrampe fundada por obreros impresores, ilustraban esta nueva práctica mediante la cual los obreros, conscientes de los conflictos inherentes a las relaciones entre «los jefes de industria y los obreros» y «considerando que la asociación en el trabajo es el medio verdadero de liberar a las clases asalariadas»,[24] ofrecían a las diferentes profesiones un tipo de organización destinada, según ellos, a realizar la «emancipación» del proletariado.

6. No se puede señalar una diferencia total entre las prácticas obreras concernientes a las huelgas o a las discusiones para la fijación de la «tarifa», y las prácticas políticas. Este será justamente un problema planteado a la conciencia de los contemporáneos, consistente en determinar si los movimientos de reivindicaciones profesionales no son espontáneamente inducidos a cuestionar el orden político, y a saber en qué momento un conflicto económico podría transformarse en movimiento político revolucionario. Pero este debate suponía también la distinción entre ambos tipos de práctica, y efectivamente tal distinción se inscribía en la realidad. El *compagnon* que se limitaba a las reuniones tradicionales del *compagnonnage* e instituía sus relaciones con su patrón dentro del marco del oficio desempeñado, participaba por cierto en una práctica exclusivamente corporativa, mientras que, en cambio, el obrero que militaba, por ejemplo, en el grupo animado por Blanqui, participaba de una agrupación cuya vocación era resueltamente política. Es sabido que el período que va de 1820 a 1848 fue particularmente fecundo en movimientos políticos clandestinos cuyo objetivo era, en primer término, la caída del gobierno de turno. El carbonarismo consti-

22 L. Blanc, *Histoire de dix ans*, París: Pagnerre, 1841-1844, vol. IV, pág. 493 y sigs.
23 F. Rude, *Le mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1832*, París: Domat-Montchrestien, 1944.
24 Preámbulo de los estatutos de la sociedad Leroy, Thibault & Cie., llamada Association chrétienne des Bijoutiers en doré, 1834.

tuido hacia 1821, las sociedades republicanas: Aide-toi, le ciel t'aidera (Ayúdate y el cielo te ayudará), Les Amis du Peuple, les Compagnons du Rhône, que participaron en la insurrección lionesa de noviembre, jalonaron la evolución que conduciría a la explosión de febrero de 1848. Estas sociedades reunían en general más representantes de las clases medias que obreros, pero convendrá, para situar las teorías de Proudhon en este punto, precisar si dichas agrupaciones tendían a acercarse a las reivindicaciones obreras o si solo buscaban apoyarse en ellas. Pero más importará aún examinar qué relación puede establecerse entre la dinámica de los movimientos propiamente obreros y la evolución del pensamiento de Proudhon, que, partiendo de una denuncia de la explotación fundada en la propiedad, culmina en un análisis de la capacidad política de las clases obreras.

7. La confrontación entre la praxis obrera durante las insurrecciones de noviembre de 1831 y de abril de 1834 en Lyon, de febrero de 1848, y la estrategia propuesta por Proudhon debe ser eminentemente esclarecedora. Sin duda, esas prácticas fueron excepcionales y limitadas en el tiempo, pero en la medida en que escapaban a la rutina de la vida cotidiana y a las obligaciones de la vida profesional, deben revelar a la vez posibilidades constantes, actitudes profundas frente al orden establecido, y mostrar, por su dirección, los objetivos de la clase obrera. Y dado que Proudhon no dejó de considerarse el teórico de la revolución, debemos poder ver más claramente, en estas fases excepcionales, el sentido de la actitud proudhoniana. Esta confrontación supone que se puedan revelar las orientaciones de estas prácticas obreras, que se intente deducir cierta unidad de significación, cualquiera que sea la dificultad que halle esta tentativa.

8. Por último, es necesario tener en cuenta, entre estas prácticas obreras tan diferenciadas, todas las prácticas de expresión y de propaganda que tuvieron súbita expansión después de 1830. Porque fundar un periódico, redactar un artículo, leerlo y discutirlo con otros compañeros, es efectivamente acción. Y esta época fue testigo, por primera vez en la historia de la sociedad francesa, de la aparición de múltiples periódicos escritos por obreros, así como del nacimiento de numerosas publicaciones destinadas a lectores obreros. En setiembre de 1830 aparecieron, por ejemplo, tres periódicos cuyos títulos expresan a las claras sus intenciones: *Le Journal des Ouvriers; L'Artisan, journal de la classe ouvrière; Le Peuple, journal général des ouvriers, rédigé par eux-mêmes.* Esas publicacio-

nes eran el síntoma de una nueva forma de conciencia social, pero también actuarían como medios de difusión de nuevas formas de pensamiento, transmitirían significaciones, formularían reivindicaciones, crearían nuevos lenguajes en el seno de las clases obreras. Cuando, por ejemplo, *L'Artisan* escribía en su declaración liminar del 26 de setiembre de 1830:

«Por nuestra parte, afirmamos que el pueblo no es sino la clase obrera: es ella la que valoriza los capitales al explotarlos y sobre ella reposan el comercio y la industria de los Estados»,[25]

estaba participando práctica y lúcidamente de una empresa intelectual tendiente a comunicar a sus lectores obreros una nueva conciencia de sí mismos o, en otros términos, una nueva conciencia de clase. Es conveniente situar a Proudhon en esas prácticas de difusión ideológica y precisar su lugar en los múltiples temas que difundían en esa época los diarios republicanos, sansimonianos, fourieristas y comunistas.

2. La estrategia proudhoniana

Las propuestas de Proudhon concernientes a la estrategia revolucionaria no carecen de ambigüedades. Así, después de la Revolución de 1848, su proyecto de transformar totalmente las estructuras económicas mediante la institución de un Banco de intercambios recurre a una práctica parcial y progresiva, cuya ineficacia se reveló enseguida; pero durante el mismo período brega por una destrucción radical, una «liquidación» [26] del régimen fundado en la propiedad y la instauración de la «anarquía positiva». No cabe recordar aquí los detalles de estas propuestas aparentemente difíciles de conciliar: esperamos, por el contrario, que la investigación sociológica esclarezca las oscuridades de expresión. Por el momento evocaremos solo las indicaciones más generales y sus grandes líneas.

Del análisis de la propiedad y de su funcionamiento, resulta que el sistema de las contradicciones lleva a una revolución necesaria, a una inversión total de las relaciones sociales y

25 Citado según O. Festy, *Le mouvement ouvrier au début de la monarchie de Juillet (1830-1834)*, París: E. Cornély, 1908, págs. 66-67.
26 *Idée générale de la Révolution du XIXe. siècle*, 5º estudio.

económicas. Esta revolución es, a la vez, una consecuencia, puesto que prolonga un movimiento de organización y de desorganización que es inmanente a la extensión de las fuerzas del trabajo, y una ruptura con el pasado, puesto que el orden social que habrá de instaurar el acto revolucionario hará surgir un tipo de sociedad que no existió jamás en el pasado. El tema esencial de esta reflexión sobre la revolución concierne a su definición y a su objetivo; como lo subrayan en repetidas oportunidades las obras escritas durante la Revolución de 1848, la revolución futura, rompiendo con la larga tradición de las revoluciones políticas, será una revolución *social* con vocación de destruir el sistema económico basado en la propiedad privada, y de edificar una sociedad igualitaria, la sociedad anarquista y mutualista. El acto destructor de la revolución tendería esencialmente a la eliminación del capital y del robo capitalista, pero afectaría simultáneamente a las dos fuerzas análogas al capital y cuya unidad forma el sistema social del régimen fundado en la propiedad: el Estado y la religión.[27] Al eliminar así el sistema de la desigualdad en las estructuras económicas, políticas e ideológicas, la revolución edificaría una sociedad *opuesta en todas sus instancias a la* sociedad de clases.

Proudhon se propone responder a las tres preguntas que suscita esta concepción de la revolución: ¿Quién la hará? ¿Por qué medios? ¿Con qué condiciones?

Puesto que el objetivo de la revolución es la emancipación de los trabajadores y no ya una modificación del personal gubernamental, solo los propios productores podrán llevarla a cabo; el sentido de la revolución, es decir, la toma del poder económico por parte de los productores, indica que solo ellos son capaces de realizar esta mutación que debe convertirlos en los únicos agentes de la vida social. Sin embargo, este principio no lleva a Proudhon a limitarse a la dicotomía proletariado-burguesía; no solo usa a menudo la expresión más vaga y más general de *pueblo* sino que no descarta, al menos provisionalmente, que las clases medias puedan efectuar la revolución social en provecho de las clases obreras.[28] Esta ambigüedad es tanto más aguda cuanto que la vacilación concerniente al sujeto colectivo del acto revolucionario en nada atempera el principio general según el cual solo los productores pueden operar su propia emancipación. La última obra

27 *Confessions d'un révolutionnaire*, pág. 282.
28 *Ibid.*, pág. 373.

de Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, volverá a precisar que el proyecto revolucionario sólo puede emanar de los propios productores, sin que sea posible jamás introducirlo desde fuera de las clases revolucionarias, las cuales, al realizar la revolución, no hacen más que realizar su propia esencia clasista.

Proudhon responde en forma igualmente directa a la pregunta sobre los medios que utilizarían los productores en el seno de la «verdadera práctica revolucionaria», pero, una vez más, sus respuestas no dejan de crear dificultades. Sea que se trate de la *asociación progresiva*, tal como se la describe en los cuadernos anteriores a 1848, o del Banco de intercambios, los medios prácticos preconizados consisten en una apropiación directa y militante de las fuerzas económicas. Puesto que el fin de la revolución consiste en restituir a los productores la organización de las fuerzas económicas, el acto revolucionario debe dar inmediatamente el paso previo de esta organización, estableciendo relaciones económicas de asociación. Según el proyecto formulado desde antes de 1848, la instauración de relaciones de reciprocidad entre los productores y entre productores y consumidores representaría ya el comienzo de un vasto movimiento de subversión cuyo efecto sería la destrucción radical del régimen social del capitalismo; la extensión necesaria de ese modelo entrañaría en sí misma la evicción del capital y de la explotación que este instaura.[29] El medio preconizado estaría, pues, limitado rigurosamente a una creación socioeconómica espontánea, que evitara sistemáticamente el recurso a la violencia y a la acción política. Sin embargo, si bien Proudhon desconfía de los motines violentos[30] y duda de su eficacia revolucionaria, apela a los odios de clase y amenaza repetidamente a la burguesía con una violencia que aniquilaría su oposición y sus intereses. Aunque condena con extrema energía el recurso a una acción política que tendría por efecto abandonar los objetivos sociales de la revolución, en 1848 acepta, sin embargo, incorporarse a la Asamblea Constituyente, estimando sin duda que la acción política podría promover las reformas económicas. Y escribe su último libro para promover la capacidad política de las clases obreras.

Esta última obra, que se propone guiar la acción obrera, aporta la respuesta más precisa al problema de las condiciones de una revolución social al distinguir «las tres condiciones funda-

29 Carnets, nº 2, 1845-1846.
30 Carta a Marx, 17 de mayo de 1846.

mentales»[31] que serían: conciencia de clase, teoría y, por último, práctica real. Respecto de la conciencia de clase, Proudhon indica que es consecuencia de un estado de hecho surgido de «la organización industrial»: la división de toda la sociedad moderna en dos clases antagonistas, «una de trabajadores asalariados, otra de propietarios capitalistas-empresarios».[32] Considera el autor que en 1865 las clases obreras tienen ya amplia conciencia de sí mismas, es decir, han ascendido a la conciencia de su realidad social y de las funciones que desempeñan en la sociedad, así como también de su dignidad y de su valor. Debe destacarse aquí que Proudhon no define la conciencia de clase solo como el conocimiento que la clase social adquiriría de su realidad y de sus relaciones efectivas con las clases rivales, sino que subraya el hecho de que esta conciencia es inmediatamente conciencia valorizante, que permite a la clase percibirse como valor positivo en su dignidad y en su derecho. Será importante investigar si esa valorización de la clase obrera tenía algún arraigo en las clases obreras francesas de esa época y a qué experiencias respondía. Respecto de la «Idea» obrera, es decir, de la teoría propia de las clases obreras, Proudhon responde afirmativamente a la pregunta acerca de si en 1865 las clases obreras poseen una teoría que les sea propia, en «perfecto contraste con la idea burguesa».[33] Las clases obreras ya han formulado una concepción general de la sociedad (podríamos decir una *visión del mundo*, puesto que esa concepción se refiere no solo a las estructuras sociales sino también al «orden universal»); solo les falta formular mejor esa teoría, función que corresponde al teórico social. Pero Proudhon advierte, como lo había hecho en sus obras anteriores, que esta idea es precisamente una idea propia de la clase obrera, y que no es más que la noción de su propia constitución: mediante la formulación teórica, la clase obrera traduce y explica «la ley de su ser», crea para sí «la noción de su propia constitución».[34] La clase obrera no recibe, pues, su teoría desde el exterior, como, por ejemplo, de hombres de ciencia o de filántropos surgidos de las clases burguesas. Proudhon no niega que escritores ajenos a las clases obreras hayan podido formular teorías próximas al socialismo, pero niega que ese sea el origen profundo de la teoría obrera que tiene su fuente real en la propia clase: esta, al formular su

31 *Capacité politique...*, pág. 89.
32 *Ibid.*, pág. 96.
33 *Ibid.*, pág. 91.
34 *Ibid.*, págs. 90-91.

idea, no hace más que seguir su propia «inspiración».[35] Por eso esta teoría, surgida de la propia clase, no puede disociarse de la práctica, y Proudhon añade que el mutualismo está ya en vías de realización; destaca que los obreros iniciaron ya secretamente la constitución de tipos de organización que prefiguran las grandes líneas de la sociedad anarquista futura.[36] Una vez más, será necesario que determinemos si Proudhon designa una práctica precisa y sobre todo qué importancia y qué significación podía tener en esa época la práctica de las sociedades de socorros mutuos.

Por último, respecto de la tercera condición para la promoción de la clase obrera a la capacidad política, es decir, el acceso a la práctica efectiva, Proudhon responde que en ello estriba la debilidad transitoria del proletariado; porque si las clases obreras ya están ampliamente ilustradas en el aspecto doctrinario, aún no han llegado a «deducir de esos principios una práctica general apropiada».[37] Esta fórmula evoca una progresión que se operaría hacia 1865 en el seno de las clases obreras, pero significa también que las prácticas parciales evocadas antes serían susceptibles de desarrollo, y, sin duda, que la liquidación social provendría de la extensión de las prácticas obreras espontáneas. Desde entonces se encuentra, en el seno del pensamiento de Proudhon, esa dificultad que no deja de agitar su concepción de la revolución. Porque a la vez que Proudhon no cesa de señalar la urgencia y la necesidad de una ruptura histórica radical entre el sistema burgués y el sistema mutualista, pone en guardia contra una violencia que podría ser exclusivamente política y carecer así de toda consecuencia decisiva. De modo que su pensamiento parece vacilar en este punto esencial, sea que justifique una transición lenta y pacífica hacia el mutualismo, sea que exalte la grandeza de una revolución de efectos rápidos y violentos.

Esas teorías deben ser esclarecidas por las actitudes adoptadas en contra de los otros teóricos socialistas. Porque si las teorías pueden parecer vacilantes, las actitudes polémicas fueron extremadamente vigorosas, con lo que manifestaron en el autor una confianza total en la validez de sus concepciones. Estas actitudes fueron, por lo demás, muy constantes, sea, por ejemplo, frente a Leroux, Louis Blanc, Blanqui o Cabet. Proudhon aparece entonces condenando con gran ener-

35 «Las clases obreras no se entregaron a ningún maestro (...) siguieron su propia inspiración...». *Ibid.*, pág. 110.
36 *Ibid.*, pág. 122.
37 *Ibid.*, pág. 92.

gía las tesis humanitarias de Leroux, cuando justamente la amplitud generosa de la visión cristiana de este autor parece que habría debido suscitar su simpatía; percibe, al contrario, en las invocaciones al amor y a la fraternidad una amenaza directa contra el movimiento de emancipación de las clases obreras, como si la práctica obrera se opusiera radicalmente a la evocación de los ideales abstractos, así fueran universales. Su oposición a Louis Blanc fue aún más violenta y significativa; en 1848, sin detenerse a examinar en detalle las propuestas formuladas por el «sistema del Luxemburgo», denuncia en las concepciones de Louis Blanc una práctica directamente contraria a la inspiración obrera, ya que, en lugar de incitar a una revolución realizada por los propios productores, recurre a una autoridad estatal encargada de imponer a los obreros decisiones exteriores a ellos mismos. Afirma entonces [38] que semejante revolución «desde arriba» solo tendría por efecto reforzar las potencias opresivas y se revelaría, de hecho, idéntica a las tentativas reaccionarias. Esta crítica coincide con la que el autor dirige contra los comunistas y, más particularmente, contra Cabet. En efecto, Proudhon asimila el principio estatista, que imputa a Louis Blanc, al principio comunista; en ambos casos, en lugar de fundar la actividad social en el libre contrato de los grupos, se niega la independencia de los sectores sociales, para someterlos a una potencia autoritaria adornada con el título de colectividad. Aparentemente opuestos a la burguesía, esos sistemas opresivos no harían más que prolongar sus principios, es decir, el respeto a la autoridad y al unitarismo. Se sabe, en cambio, que la emancipación obrera debería acarrear la desaparición del Estado despótico y, para llegar a ello, mantener la pluralidad de las iniciativas y de los grupos dentro de una organización mutualista. Aunque Proudhon no refutó con el mismo detenimiento la posición de Blanqui, las críticas precedentes no dejan de alcanzar también la concepción de una acción política parcial, ya que la acción política no conduce por sí misma a la revolución social, y ya que el origen de la auténtica revolución no puede encontrarse en un pequeño grupo, por resuelto que sea, sino en las mismas clases obreras.

Más que la letra de la doctrina, estas polémicas delimitan con todo vigor el significado de la *verdadera práctica revolucionaria*, que Proudhon designa como la única eficaz. Esta práctica se opondría radicalmente a todo recurso a ideales reli-

38 *Confessions*..., pág. 81.

giosos o humanitarios, se negaría a reconstituir un poder político trascendente, se alejaría absolutamente de las tentativas comunistas, e incluso destruiría, en el seno de las masas obreras, las pocas tendencias que en ellas se manifiestan hacia una organización estatista y comunitaria. Pero la acumulación de estas negaciones y rechazos no dejó de sorprender a muchos contemporáneos, sea que lo tuvieran por un peligroso agitador o porque solo vieran en él un brillante sofista, hábil para acumular paradojas, pero incapaz de proponer una práctica realizable. Y cuando se lo acusaba de llevar a sus eventuales discípulos hacia callejones sin salida, Proudhon respondía precisamente que sus proyectos eran los que estaban más directamente vinculados a la práctica real de las clases obreras y que no hacía más que perfeccionar la expresión de las fuerzas «reales» y de prácticas ya realizadas.
La confrontación entre el pensamiento de Proudhon y el medio social puede, pues, efectuarse aquí en un campo bastante rigurosamente delimitado; solo tenemos que buscar a qué práctica social puede compararse esta estrategia proudhoniana. Tenemos que averiguar si esta doctrina expresa una práctica y qué tipo de relación mantiene con ella: ¿es homóloga, repetitiva o generalizadora? ¿Formuló Proudhon en lenguaje teórico una práctica ya organizada o, por el contrario, sólo soñó con una acción que carecía de relación con la realidad? Y si expresó coherentemente determinada práctica, ¿cuál era la importancia teórica de esta?; ¿se trataba de una supervivencia del pasado o encerraba en sí las promesas de su desarrollo? Con esta confrontación debiéramos llegar a un juicio de conjunto sobre la situación del proudhonismo y también sobre su significado. En el seno de esta confrontación debería poder señalarse sea el carácter utópico sea el carácter realista del proudhonismo. Ella debe mostrarnos si el proudhonismo estuvo en relación directa con divagaciones obreras (y es sabido que los proyectos utópicos, las creaciones de nuevas religiones, tuvieron en esta época un florecimiento eminentemente significativo de una mentalidad particular) o si, por el contrario, estuvo indistintamente mezclado a los modos de actividad propios de ciertos medios obreros.
En realidad, se puede presentir desde ahora que la estrategia propuesta por Proudhon, lo mismo que el conjunto de sus proposiciones concernientes a las prácticas obreras, no fueron homólogas a todas las prácticas efectivas, y se encontraron, en cambio, en contradicción con algunas de ellas. Presentimos que el combate emprendido por Proudhon no estuvo orientado

únicamente contra las clases poseedoras, sino también contra determinadas prácticas obreras, y que así Proudhon se encontró, consciente o inconscientemente, en desacuerdo con ciertas capas de las clases obreras. Por eso esta confrontación debe llevarnos a responder a la cuestión de saber a qué capa obrera se encontraba más próximo y de qué tipo de obrero pudo tomar su modelo.
En estas confrontaciones debemos estudiar con mayor detenimiento tres tipos de prácticas: el *compagnonnage*, las sociciedades de socorros mutuos, el mutualismo.

3. Los *compagnonnages*

Es un hecho notable que los grandes reformadores sociales de alrededor de 1848, Louis Blanc, Proudhon, Pierre Leroux, casi hayan guardado silencio sobre el tema de los *compagnonnages* y que incluso quienes se proponían defender u organizar a las clases obreras no hayan hablado de las más poderosas organizaciones obreras de la época. Sea que esas organizaciones fueran lo suficientemente secretas como para sustraerse al conocimiento de los teóricos, sea que estos hayan participado de la ignorancia de las clases no obreras, contribuyeron a difundir la creencia de que dichas organizaciones eran solo supervivencias de las corporaciones feudales, que estaban en regresión y que carecían de importancia social.
Aún hoy es sin duda difícil medir la importancia real de estos *compagnonnages* en el curso del siglo XIX, e inclusive durante la primera parte del siglo, cuando, según el consenso general, eran más importantes y más activos que durante el Segundo Imperio. Así, Octave Festy, al hacer la historia de los movimientos obreros a comienzos de la Monarquía de Julio, llega a la conclusión de que los *compagnonnages* habían desaparecido para esa época;[39] en cambio, Emile Coornaert, historiador de los *compagnonnages*, asevera que existió una recrudescencia de estas organizaciones propiamente obreras antes de la Revolución de 1848.[40] Esta oposición en las conclusiones es tanto más difícil de resolver cuanto que deriva de una divergencia en la interpretación de las prácticas obreras: Festy tiende a considerar las huelgas y las coaliciones, tan frecuentes du-

39 O. Festy, *op. cit.*, págs. 251, 332.
40 E. Coornaert, *op. cit.*, págs. 66-68.

rante este período, como el signo de la desaparición de los *compagnonnages* y como otros tantos índices de nuevas formas de acción «impregnadas (. . .) de tendencias sociales».[41] Coornaert, por el contrario, interpreta los mismos hechos como el signo del mantenimiento de los *compagnonnages* y atribuye a las organizaciones de los *compagnons* las coaliciones y las huelgas.

No podríamos nosotros pretender dilucidar un debate tan complejo, cuya dificultad aumenta por el hecho de que los *compagnonnages* se rodeaban sistemáticamente del mayor secreto. El debate concierne en particular a la significación de dichas prácticas y a la importancia de esas estructuras obreras, sea que se consideren las formas del *compagnonnage* como un folklore que recubría una práctica nueva, sea que se consideren esas estructuras como un vínculo eficaz que hacía posibles los conflictos organizados contra los patrones. Sin duda no podemos delimitar fronteras absolutas, ya que en el curso de todo este período es imposible designar el momento preciso en el que aparecieron nuevas prácticas bajo formas antiguas e, inversamente, no es seguro que términos nuevos hayan designado siempre nuevas realidades. Como veremos más adelante, cualesquiera que hayan sido las formas conscientes y aparentes, la desaparición del *compagnonnage* no significaba necesariamente la desaparición de todas las prácticas que este organizaba.

Sin embargo, no se puede considerar que en 1840 las «asociaciones de *compagnonnages*» hubieran dejado de existir; se mantenían más vivaces y conservaban sus antiguas formas en el seno de los sectores industriales menos afectados por la mecanización, es decir, en el sector todavía predominante durante esta primera mitad del siglo XIX. La más célebre era la de los carpinteros de París, cuyas huelgas de 1822, 1832, 1836, 1837, 1843 y 1845 manifestaban claramente la continuidad de las estructuras propias de los *compagnonnages*. La huelga de junio de 1845, que inmovilizó de cuatro a cinco mil huelguistas y culminó con el procesamiento de diecinueve *compagnons* carpinteros ante los tribunales, atestigua el vigor de la solidaridad que los unía en ciertas profesiones, durante este período.

Esta enérgica resistencia de los *compagnons* contra las amenazas de aniquilación de que eran objeto sus asociaciones por el hecho de la extensión de la economía liberal, el manteni-

41 O. Festy, *op. cit.*, pág. 332.

miento de estas estructuras sociales a pesar de que la legislación las desconocía o las combatía, demuestran hasta qué punto estas antiguas estructuras seguían respondiendo a necesidades sociales particularmente vivas. Como ha señalado Durkheim,[42] no se puede dudar de que estas corporaciones expresaran profundas necesidades, y su espontaneidad en este período desfavorable hasta muestra que eran mucho más que simples supervivencias inadaptadas de una sociedad caduca. Los *Devoirs* continuaban organizando las bolsas de trabajo y luchaban para que el monopolio de la asignación de puestos permaneciera en manos de los *compagnons*; por ejemplo, en Burdeos en 1824, estallaron huelgas de protesta contra el establecimiento de una oficina municipal de colocaciones que habría quitado a los obreros el control de las fuentes de trabajo. Como bajo el Antiguo Régimen, las asociaciones de *compagnons* permitían a los obreros constituir un frente unido contra los patrones y respondían así a la preocupación principal de los obreros, la defensa de sus salarios. Pero es necesario agregar, como señala el mismo Durkheim, que más generalmente estas asociaciones respondían a un conjunto de necesidades afectivas: exaltaban los sentimientos de fraternidad y de solidaridad, como surge de la fidelidad a los usos tradicionales, a los signos visibles y a los ritos de iniciación, de los cuales puede pensarse que permitían reafirmar simbólicamente la presencia de relaciones de solidaridad y de adhesión del individuo a una comunidad social. En un período donde el aislamiento personal, la miseria y la desocupación constituían otras tantas amenazas evidentes, la asociación entre los *compagnons* era a la vez una garantía psicológica y un instrumento de lucha económica.

Proudhon no podía ignorar las estructuras de los *compagnonnages*; más aún, él mismo había recorrido Francia en 1832 y estaba informado de las tentativas hechas por algunos *compagnons*, tales como Pierre Moreau y Agricol Perdiguier,[43] para reformar los *Devoirs* y adaptarlos a las nuevas condiciones económicas y políticas. Pero se puede precisamente verificar, confrontando los proyectos de Agricol Perdiguier y de Proudhon, hasta qué punto este último se situaba resueltamente en el exterior de los *compagnonnages* existentes. Mientras que Perdiguier se dirige exclusivamente a los *compagnons*

42 *De la division du travail social*, París: Presses Universitaires de France, 5ª ed., pág. XXVII, prefacio de la segunda edición.
43 *Le livre du Compagnonnage* apareció en 1839; A. Perdiguier había publicado su primer cancionero en 1834.

dentro del marco del *compagnonnage* con la intención de reformar sus creencias y ritos, para remediar los conflictos que oponen a los diferentes *Devoirs*, Proudhon se sitúa inmediatamente fuera de las asociaciones existentes para dirigirse a todos los productores y «hombres de pueblo».[44] Y mientras que Perdiguier se propone reformar el *compagnonnage*, y por ende no incita a una subversión del orden económico que diferencie a los patrones de los obreros, Proudhon invita a una supresión de la condición de asalariado mediante una reorganización general de la sociedad económica. Como afirma Coornaert, Perdiguier «creyó que la totalidad de la clase obrera podía entrar en el molde de los *compagnonnages*»,[45] mientras que Proudhon invitaba, de hecho, a los *compagnons* a destruir sus formas antiguas.

En efecto, las oposiciones entre las estructuras de los *compagnonnages* y la estrategia proudhoniana conciernen a los principios generales de ambos términos. La práctica del *compagnonnage* se insertaba necesariamente en la diferenciación de las asociaciones. Los tres grandes *Devoirs*, Devoir de Mâitre Jacques, Devoir de Liberté, y Union, dividían a los *compagnons* en asociaciones rivales, y es sabido que había frecuentes grescas entre los miembros de los diferentes *Devoirs*, entre los *cagots* y los *devoirants*. Se había intentado sin duda superar esas divisiones, sea predicando la reconciliación, como lo hacía A. Perdiguier, sea proponiendo la fusión de las tres grandes sociedades existentes, como postulaba Pierre Moreau. Pero las propuestas de fusión contradecían totalmente las tradiciones de los *compagnonnages* y no podían realizarse a partir de las estructuras existentes. Se puede pensar, en cambio, que las dificultades objetivas que encontraban los obreros para conseguir y conservar un empleo, y la competencia resultante, servían para mantener la separación, autorizaban las exclusiones e incitaban a conservar las pocas garantías ofrecidas por las estructuras rigurosas de los *compagnonnages*. Los conflictos que surgían entre los *Devoirs*, lo mismo que las violencias que oponían a los verdaderos *compagnons* y a los obreros independientes reclutados directamente por los patrones, no eran simples consecuencias de excesivas libaciones, sino el resultado de conflictos de intereses que oponían a los obreros entre sí. La estrategia proudhoniana, que incita a los productores a instituir relaciones económicas y contractuales, niega,

44 *Avertissement aux propriétaires*, pág. 245.
45 E. Coornaert, *op. cit.*, pág. 89.

por definición, esa fragmentación obrera, y clama por la caducidad inmediata de todas esas antiguas separaciones. Desde ese punto de vista, la ruptura es radical entre una práctica condicionada por la compartimentación de los *Devoirs*, en las jerarquías de «aspirantes», «afiliados», «jóvenes», *compagnons* «admitidos» y «plenos», y una práctica igualitaria que anula las antiguas estratificaciones para solo tener en cuenta las relaciones sociales de producción entre centros económicos considerados iguales.

Al proponer como objetivo la liquidación del sistema fundado en la propiedad y como medio la organización económica contractualista, Proudhon incitaba a la destrucción de una determinada visión del mundo propia del espíritu de los *compagnons*. Sus violencias verbales respecto de los valores del amor y de la fraternidad afectan también toda una tradición espiritual propia de los *compagnonnages*, que asimilaba las sociedades obreras a grandes familias. Cuando Perdiguier escribía, en 1848, en su proyecto de constitución impregnado del espíritu fraterno de los *compagnons*: «En todas las ciudades del *Tour de France* los *compagnons* reunidos formarán una sola y única familia (...) el más fuerte ayudará al más débil (...) el más rico ayudará al desgraciado»,[46] expresaba muy bien este espíritu comunitario, fiel a las fórmulas del cristianismo, que Proudhon atacaría sin descanso. También la crítica encarnizada que Proudhon desarrollaría contra la Iglesia, y más en particular contra la religión cristiana, ataca por elevación a los *compagnonnages* y a su fidelidad a la Iglesia católica. En efecto, durante el siglo XIX y a pesar de haber tomado una mayor distancia respecto de la religión, los *Devoirs* afirmaron sin cesar su fidelidad a la Iglesia, suscitando así la violencia crítica de Proudhon. Desde este punto de vista, por su respeto a las jerarquías, su sentido de los privilegios y diferencias, su conformismo religioso, los *compagnonnages* parecen condicionados por una cultura anterior a 1789, mientras que Proudhon, por sus reivindicaciones igualitarias y su irreligión agresiva, manifiesta una nueva mentalidad, fuertemente marcada por la gran Revolución.

Debemos sin duda ir más allá y preguntarnos si las sociedades de los *compagnons* no formaban elementos conservadores por oposición al espíritu reformador o revolucionario. Por su respeto a las tradiciones y por el carácter parcial de sus luchas económicas, la práctica de los *compagnonnages* no podía cons-

46 Citado por E. Coornaert, *op. cit.*, pág. 84.

tituír un rechazo global de la sociedad económico-política. Además, si bien los *compagnonnages* no estaban autorizados, al menos eran tolerados por el poder político; la policía desconfía por supuesto de los *Devoirs* y pide el procesamiento de los promotores de huelgas, pero los gobiernos se atienen a la política de prudencia definida por el prefecto de policía Réal bajo el Primer Imperio: vigilar a los *compagnonnages* y limitarse a «reprimir los excesos». Las leyes del 10 de abril de 1834, aunque estaban dirigidas contra las asociaciones obreras, en absoluto fueron concebidas contra ellos: el prefecto de policía de París tranquilizó en este sentido a los administradores de los *compagnonnages.*[47] Bajo el Segundo Imperio, «los *compagnonnages* no despertaban ninguna inquietud particular».[48] En este campo, la indiferencia de los *compagnonnages* respecto de la política se opone profundamente al apoliticismo proudhoniano: la indiferencia de aquellos se inserta en un sistema social, y se propone poner límites a los perjuicios que este ocasiona, defendiendo los intereses de ciertos grupos (un *Devoir* puede ser asimilado a un grupo de presión); el apoliticismo proudhoniano define, por el contrario, una estrategia que, evitando someterse a un poder o a un partido político, tiende a la creación de una nueva sociedad política. La sociedad de los *compagnons* incitaba a defender intereses parciales, mientras que Proudhon incitaba a negar los intereses particulares en una reorganización general de la sociedad.

Es presumible que el proudhonismo encontrara su modelo fuera de la experiencia de los *compagnonnages.* En efecto, si bien el *compagnon* está ligado a su oficio, no lo está al centro de producción, taller o manufactura. Como lo expresa la costumbre del *Tour de France*, aun cuando esta tendía a desaparecer, el *compagnon* no estaba ligado al taller, sino que creía necesario desplazarse de taller en taller y de una ciudad a otra. El centro de su inserción social era exactamente su oficio y su *Devoir*, pero nunca el taller del patrón. Contrariamente a esto, Proudhon tomará por modelo la relación del obrero en el taller y la del grupo social constituido por el conjunto de los oficios dentro de la empresa de producción. Mientras que Perdiguier propone reforzar el apego del obrero a su grupo corporativo, Proudhon quiere integrar el productor en una relación igualitaria de producción y reconstituir sobre

47 O. Festy, *op. cit.*, págs. 343-44.
48 E. Coornaert, *op. cit.*, pág. 107.

ese modelo las relaciones de intercambio entre los centros de producción y consumo. Se puede ya emitir la hipótesis de que el *compagnonnage* reunía a obreros pertenecientes a menudo al medio rural, como lo atestigua la costumbre, todavía difundida a principios del siglo XIX, de ir a trabajar a la ciudad, dejando a la familia en el campo,[49] y que el proudhonismo expresa, por el contrario, una experiencia urbana, la experiencia del obrero o del artesano profundamente ligado a su lugar de trabajo, que puede considerar como suyo. Mientras que el *compagnon* no se considera responsable de la gestión del taller, se verá al obrero proudhoniano comprometido, no solo con su trabajo, sino también con su empresa, preguntándose sobre las ventas y los mercados, ansioso por dominar las leyes que los regulan.

No es, pues, en los *compagnonnages* y en sus prácticas donde podemos encontrar la relación más directa que une la obra proudhoniana con el medio obrero. Como lo confirmará también la actitud de Proudhon respecto de las huelgas, la estrategia que propone incita a una acción totalmente diferente de la práctica tradicional de los *compagnonnages*.
Sin embargo, esas oposiciones conciernen solo a la institución del *compagnonnage* y no debe confundirse la actividad de los hombres con sus instituciones transitorias, ya que la oposición entre el proudhonismo y el *compagnonnage* no abarca punto por punto una oposición entre el proudhonismo y los *compagnons*. Más allá de estructuras transitorias, Proudhon pudo inspirarse en una práctica que desborda las instituciones e, inversamente, obreros provenientes de los *compagnonnages* pudieron descubrir en el proudhonismo un llamado que satisfacía algunas de sus expectativas.
Parece necesario, en efecto, asimilar convicciones fundamentales propias del pensamiento proudhoniano a la experiencia secular de los *compagnons*. La dicotomía proudhoniana de la sociedad «real» y de la sociedad «artificial», que separa dos universos sociales y que confiere al mundo de los obreros, de los productores, la realidad eminente, por oposición a la artificialidad del mundo de los explotadores y de los políticos, parece que prolonga una experiencia de los *compagnons* pensada en una perspectiva de valorización social. Esta intuición, que atraviesa todo el proudhonismo y asegura su extrema

49 L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, París: Plon, 1958, pág. 547.

confianza en la presencia de fuerzas poderosas y latentes que solo bastaría organizar, encuentra su origen y su justificación en la efectiva espontaneidad de las fuerzas propias de los *compagnonnages* y en su singular resistencia a todas las tentativas de absorción o destrucción. Cabe pensar que la certidumbre proudhoniana respecto de la realidad específica y de la indestructibilidad de las clases obreras arraiga en la experiencia histórica de las resistencias de los *compagnons*, cuyos orígenes se remontan a la alta Edad Media.

Cuando Proudhon reitera que las fuerzas del trabajo son eternas e indestructibles, cuando afirma que dichas fuerzas se organizan necesariamente fuera del control del Estado y deben, pues, organizarse a sí mismas, lleva al plano teórico una práctica ancestral de los *compagnons*, asentada en la hostilidad respecto de los poderes constituidos y del hábito de la ilegalidad. Asimismo, la realidad que Proudhon asigna al hecho de la lucha de clases, y de la interpretación esencialmente económica que da de ella, prolonga la práctica ancestral de los *compagnons* hecha de resistencia y reivindicación.

Inversamente, si hay oposición completa entre la teoría proudhoniana y las estructuras de los *compagnonnages*, las relaciones son mucho más complejas entre la teoría y las tentativas reales, las mutaciones que realizaban entonces los *compagnons*. Es sabido que con posterioridad a 1810, y más particularmente desde la Revolución de 1830, algunos *compagnons* comenzaron a rebelarse contra las estructuras jerarquizadas de los *Devoirs* y a crear nuevas sociedades que rompían conscientemente con las formas arcaicas para instaurar sociedades fundadas sobre el principio de la igualdad de sus miembros. Algunos «aspirantes», «afiliados» y «jóvenes» empezaron a rebelarse contra los *compagnons* de pleno derecho y contra la disciplina que se les imponía. Ya en 1811 los aspirantes zapateros se separaron de su sociedad en Burdeos y formaron su propia sociedad, adoptando el nombre de «socios». En 1823, aspirantes carpinteros hicieron lo mismo y crearon la Société des Indépendants (de la Bienfaisance). Más amplio aún fue el movimiento que desencadenaron en 1830, en Tolón, los aspirantes cerrajeros: rebelándose contra los *compagnons* «admitidos» y «plenos» echaron las bases de una nueva sociedad abierta a todos los aspirantes, que denominaron L'Union. Esta sociedad recibió progresivamente la adhesión de carpinteros-ebanistas, cerrajeros-mecánicos y de miembros de los cuatro cuerpos (hojalateros, caldereros, fundidores y cuchilleros); más tarde de los guarnicioneros-talabarteros, de

los herreros-carreteros y de los curtidores.[50] En 1845 L'Union publicaba un reglamento unitario que suprimía las distinciones entre aspirantes o afiliados, *compagnons* admitidos o plenos; se colocaba a todos los obreros en un pie de igualdad. En este ejemplo se observa que la hostilidad de Proudhon contra la compartimentación y las jerarquías de los antiguos *compagnonnages* era compartida por muchos obreros, y particularmente por los más jóvenes. Proudhon prolonga este movimiento de protesta. Se sitúa así en el interior de un conflicto que atraviesa las clases trabajadoras y que es también, hacia 1830, un conflicto generacional; toma partido por L'Union contra los *Devoirs* de Maître Jacques y de Liberté, el mismo partido que toma Pierre Moreau cuando afirmaba la necesidad de reformar los *Devoirs* según los principios de la Revolución, contra la moderación conservadora de Agricol Perdiguier.

Así, las relaciones entre los *compagnonnages* y la obra de Proudhon son más complejas que lo que él mismo pudo creer. Su oposición radical a las estructuras feudales de los *compagnonnages* estaba sin duda bien fundamentada, pero él mismo participaba de una tradición obrera, de la que tomaba espontáneamente algunos aspectos: la autonomía, la confianza en sí, la seguridad de poseer una irreductible originalidad. Es el continuador de los movimientos más igualitarios que se manifestaban en el seno de las antiguas formas y que estaban en condiciones de crearse nuevas estructuras. Aún habría que destacar que las nuevas prácticas que estudiaremos, en particular la práctica de socorros mutuos, en la cual hallaremos uno de los modelos prácticos de los cuales Proudhon extrajo las grandes líneas de su sistema, encontraron su realización en el seno de los *compagnonnages*. El movimiento complejo que debía conducir de estas estructuras a las sociedades de socorros mutuos, y luego a las diferentes formas de asociación, no se dio por una sucesión de rupturas absolutas, sino por una serie de evoluciones, de tentativas, de innovaciones, que aparecen simplemente como innovaciones relativas, aun cuando algunos contemporáneos tuvieran la sensación de que se trataba de una ruptura o de una «regeneración» absoluta. De este modo, mediante su desarrollo práctico y teórico, la práctica de los socorros mutuos debía producir la regresión de los *compagnonnages*, pero era también una práctica que había surgido del *compagnonnage* y estaba íntimamente ligada a su tradición. Proudhon se encuentra

50 E. Coornaert, *op. cit.*, págs. 86-87.

situado en este movimiento, que rompe violentamente con estructuras arcaicas, pero que en realidad se desarrolla a través de mutaciones relativas. Recurrirá a nuevas formas de actuación (y su indiferencia frente a las huelgas es particularmente característica), pero si fue comprendido por los obreros es porque prolongaba experiencias vividas a la vez que proponía la superación de las antiguas estructuras hacia una subversión social.

4. Las sociedades de socorros mutuos

Si las relaciones entre las estructuras de los *compagnonnages* y el proyecto proudhoniano son claramente de oposición, en cambio encontraremos una homología estructural entre las sociedades de socorros mutuos y la representación proudhoniana y, respecto de las prácticas, una profunda identidad de las formas de acción. En este caso, la relación se situará mucho más nítidamente en el nivel de las formas de la práctica. En los *compagnonnages* Proudhon denunciaba esencialmente estructuras, y en particular las estructuras de jerarquización y de división; retomará, por el contrario, de la espontaneidad de las sociedades de socorros mutuos, el modelo de las relaciones sociales que la práctica de los obreros comprometidos en estas actividades comunes recreaba sin cesar. Antes de poder fundamentar esta aseveración, podemos formular la hipótesis de que Proudhon encontró un modelo social de su teoría en esta práctica, es decir, en esta actividad espontánea por la cual los obreros, o más exactamente los productores, se organizaban según una relación igualitaria, para crear entre ellos vínculos de intercambio y de protección. Es sabido que en esas sociedades los productores constituían una colectividad que les era inmanente y donde las relaciones, fundadas en la reciprocidad, adquirían caracteres de equidad y de transparencia. Estos grupos limitados no imponían al individuo coacción alguna y el productor adhería simplemente por propio consentimiento; los participantes no tenían que someterse a una jerarquía, puesto que ingresaban para socorrerse unos a otros; establecían libremente sus estatutos y sus contratos, y sin embargo, esperaban, de esta comunidad de sus aportes materiales, la continuidad de una sociedad capaz de integrar y proteger al individuo aislado. La sociedad de socorros mutuos ofrecía el modelo de una asociación de intereses individuales

donde eran regla a la vez la reciprocidad y el mantenimiento de las diferencias, puesto que sus miembros, a la par que se garantizaban unos a otros lo que convenía poner en común, nada abandonaban de su independencia y evitaban crear una comunidad de bienes. Mostraremos sin duda que Proudhon rechazará las estrechas lindes de estas sociedades, limitadas generalmente a un centenar de miembros, pero es verosímil pensar que encontró en ellas un modelo práctico que habrá de recrear en una síntesis personal.

La Restauración y la Monarquía de Julio se caracterizaron por la gran difusión de estas sociedades de socorros mutuos, creadas espontáneamente por los obreros y los pequeños productores. Este movimiento se desarrolló primero en París, donde existían 132 mutuales profesionales hacia el fin de 1823; luego en las provincias y particularmente en Lyon. Puede suponerse que poco antes de 1848 su número sobrepasaba las 2.000, pero como estas sociedades no estaban reconocidas oficialmente, estas cifras solo pueden ser hipotéticas. Tomaremos como único ejemplo la asociación tipográfica y filantrópica de Nantes estudiada por O. Festy.[51] El 26 de mayo de 1823, los obreros impresores y tipógrafos de Nantes, después de muchos ensayos infructuosos por crear una sociedad común, crearon la Association Typographique pour l'établissement d'une Caisse de Secours Mutuels et de Prévoyance dans la Ville de Nantes. El reglamento aprobado ese mismo día fue firmado por los setenta y cinco socios presentes. El preámbulo de los estatutos expresaba la urgencia que sentían los obreros en asociarse, y proseguía en estos términos:

«Y les decimos a los señores patrones impresores: No envidiamos vuestras fortunas ni vuestros placeres, ¡no!, pero sí queremos un salario capaz de proporcionarnos un modesto lecho, un refugio al abrigo de las vicisitudes del tiempo, pan para nuestra vejez y vuestra amistad a cambio de la nuestra (...) ¿Por qué no reunirnos para hablar pacíficamente de nuestros asuntos, de la existencia de nuestras familias y de los intereses de nuestra industria?».

Según los estatutos que había adoptado, la asociación se comprometía a proporcionar socorro a sus miembros en caso de enfermedad o de accidente y durante la vejez; se hacía cargo

51 O. Festy, *op. cit.*, pág. 192 y sigs.

de los gastos de sepelio; acordaba además una ayuda a los socios que se vieran obligados a abandonar Nantes por falta de trabajo. El artículo 13 de los estatutos prometía el apoyo de la asociación a todo miembro que fuera dejado cesante en una imprenta por haberse negado a aceptar «usos contrarios a los existentes»; todos los miembros se comprometían, en efecto, «a no exigir nada de lo que no estaba establecido y a rechazar todo aquello que fuera contrario a sus intereses y a sus derechos». Por último, la sociedad fijaba las reglas de su sumisión a la autoridad: «En interés de la sociedad, el señor alcalde tendrá derecho de inspeccionar dos veces por año, cada seis meses, toda su contabilidad».[52] Como destacaremos, y como lo confirma la historia de esta sociedad, estas fórmulas prudentes expresaban algo por entero distinto de la simple voluntad de socorrerse mutuamente, y semejante sociedad era, desde su constitución, un grupo socioeconómico de resistencia, comprometido en un vasto conflicto de clases sociales.

La originalidad de tales grupos espontáneos debe ser destacada. Constituían ejemplos particulares de lo que posteriormente se llamó grupos primarios o elementales, como los caracterizados por Charles H. Cooley y que Edward A. Shils define en estos términos: «Grupo caracterizado por un alto grado de solidaridad, el informalismo de las reglas que guían la conducta de sus miembros y la autonomía en la creación de sus propias reglas». Este autor agrega que «la solidaridad implica una estrecha identificación de los miembros entre sí y con todos los símbolos del grupo que puedan haberse constituido».[53] En gran medida estas proposiciones pueden aplicarse al grupo formado por las sociedades de socorros mutuos.

Estas sociedades tuvieron ante todo la extrema originalidad de ser perfectamente espontáneas y de no haber surgido por influencia de ningún poder exterior a ellas, ya sea religioso o estatal. Continuaban una tradición largamente anterior a la Revolución de 1789: la constitución de fondos de previsión por las antiguas corporaciones y las antiguas cofradías. Pero su carácter espontáneo y, por lo tanto, su relación directa con las necesidades sociales y personales aparecía, durante la Restauración y la Monarquía de Julio, tanto más vivamente

52 *Ibid.*, pág. 193.

53 E. A. Shils, «L'étude du groupe élémentaire», en H. D. Lasswell y D. Lerner, *Les sciences de la politique aux Etats-Unis, Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*, París: A. Colin, nº 19, 1951, pág. 65.

cuanto que la legislación oficial —el decreto del 2 de marzo de 1791, que disolvió las corporaciones, y la ley del 10 de abril de 1934, que prohibía las asociaciones— las colocaba en un clima, si no de ilegalidad, al menos de sospecha.
El movimiento de creación que las animaba se situaba «en la base» mediante una actividad libre que excluía, por esencia, toda intervención de una fuerza exterior o, según un vocabulario que se constituye en esa época y que Proudhon retoma, toda intervención venida «de arriba». Tal como escribió justamente P.-A. Bleton, que fue presidente de la Société des Ouvriers sur Or et Argent, de Lyon: «...contrariamente a otras instituciones sociales donde el impulso fue dado siempre desde arriba hacia abajo, en la mutualidad el movimiento se hizo desde abajo hacia arriba».[54] Al adherir a tal sociedad, el obrero o el jefe de taller no lo hacía compulsivamente sino por libre elección, y ninguna fuerza intervenía para obligarlo a cotizar o para impedir que se retirara de la sociedad. Lo que garantizaba la duración del grupo no era la regla sino la voluntad de sus participantes de mantenerlo en funcionamiento. Cuando los yeseros de Lyon escriben en 1811 en sus estatutos «que al fundar una obra de beneficencia quisieron seguir el ejemplo de un orden que se establece en numerosas profesiones»,[55] expresan cabalmente que están fundando su propia asociación y que eligen un modelo social creado por los propios productores.
La notable duración de esas asociaciones, donde no existía una institucionalización coercitiva, es testimonio de la poderosa solidaridad que debía unir a sus distintos miembros. El pequeño número de participantes (menos de cien en la mayoría de los casos), la precisión de los objetivos comunes, la naturaleza integradora de los fines tendientes a proteger al individuo contra la miseria y las desgracias personales, no podían dejar de favorecer y mantener en los participantes «un alto grado de solidaridad». Es fácil imaginar que en semejantes grupos un obrero más activo y emprendedor podía desempeñar el papel de animador y convertirse llegado el caso en un «dirigente». Pero la naturaleza del grupo y sus objetivos impedían que un solo individuo tomara las decisiones o que, según la tipología de Kurt Lewin, la conducción fuera acaparada por un dirigente autoritario. Debido a las dimensiones del grupo y a su implantación en una zona urbana limitada,

54 P.-A. Bleton, *Les sociétés de secours mutuels à Lyon*, Lyon: A. Storck, 1881, pág. 11.
55 *Ibid.*, pág. 3.

todos los participantes se conocían y debían sentirse unidos a cada uno de los demás socios con vínculos muy particulares. En la práctica mutualista, en efecto, el interés que sentía cada uno en que las cotizaciones fueran percibidas regularmente, el conocimiento preciso de las personas a quienes se acordaban los fondos de ayuda, y el carácter colectivo de las decisiones, mantenían necesariamente la pluralidad de las comunicaciones y el sentimiento que cada uno de los participantes tenía de ser solidario. Utilizando los esquemas de Alex Bavelas sobre los diferentes modelos de comunicación, podríamos decir que en estas sociedades los circuitos de comunicación no podían ser ni centralizados ni autocráticos, sino que constituían «redes completas» (figura 1) donde cada miembro estaba integrado por igual a la actividad común. Sin duda las relaciones concretas se veían modificadas por la particularidad de las personalidades y las afinidades individuales, pero el tipo de actividad, comprometiendo a cada uno con todos y con cada uno de los participantes, vinculaba concretamente el interés de cada miembro al interés común. Cualquiera que fuera el papel transitorio desempeñado por un animador, el circuito de los intereses sólo podía asumir la forma de una «red homogénea» tal como la describe Harold Leavitt[56] (figura 2).

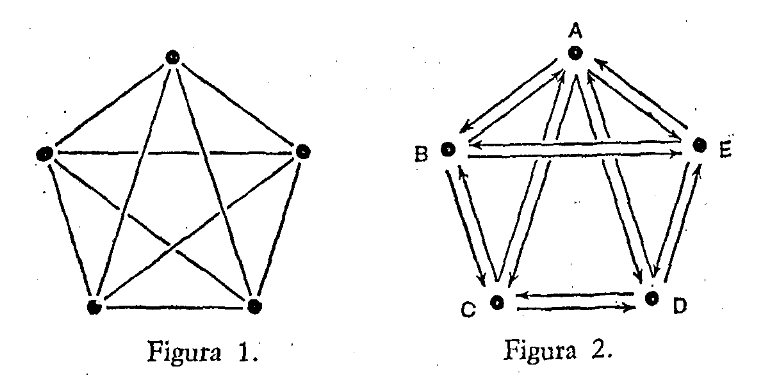


Figura 1. Figura 2.

El tipo de sociabilidad que se instauraba en esos grupos requiere ser precisado y constituía un modelo con particulari-

56 A. Bavelas, «Réseaux de communications au sein de groupes placés dans des conditions expérimentales de travail», en H. D. Lasswell y D. Lerner, *op. cit.*, págs. 185-98; C. Flament, *Réseaux de communication et structures de groupe*, París: Dunod, 1965, págs. 30-74.

dades específicas. Los participantes estaban en una relación de igualdad, puesto que todos tenían que cotizar para ser miembros de la sociedad, y estaban recíprocamente comprometidos, puesto que solo aportaban su parte alícuota a cambio de una protección prometida. Más exactamente, la relación de mutualidad, o de reciprocidad, era constitutiva de la sociedad, con exclusión de cualquier otro elemento creador. Esta reciprocidad concernía rigurosamente a intereses, y correspondía, en cierta forma, a un intercambio de bienes materiales, aun cuando los valores y símbolos colectivos no cesaban de ser evocados por los participantes. El fundamento del grupo no era un proyecto moral o espiritual, tal como la realización de la «fraternidad», sino, por el contrario, una tarea material: la constitución de un fondo de reserva, la asignación de pensiones, la organización de la ayuda, la gestión de los fondos comunes. El grupo tampoco era un grupo de discusión o un club político, sino un grupo constituido para una tarea precisa y organizado en función de ella.

La originalidad de estas agrupaciones surge de las comparaciones que pueden esbozarse con los grandes tipos de grupos a los que estas se oponen. En una sociedad desigual y fuertemente jerarquizada, como lo era la sociedad francesa de principios del siglo XIX, tales grupos originaban, no teórica sino prácticamente, relaciones sociales de igualdad o, más exactamente, de reciprocidad. No obstante, si efectuaban con su sola existencia una denuncia contra el individualismo liberal o capitalista, de ningún modo desembocaban en formas de comunismo, como habrían podido ser la asociación y el reparto de bienes. La sociedad de socorros mutuos no producía confusión alguna en las propiedades, sino que, rechazando por igual el aislamiento del individualismo y el reparto de bienes (y la idea de un «reparto de tierras» estaba presente en la conciencia de la época), instauraba un tipo de relación social respetuoso de la independencia de los individuos y sin embargo asociativo.

Pero también este último tipo de agrupación se aparta de las grandes tipologías clásicas de Tönnies y de Durkheim: no pertenece ni a un tipo comunitario arcaico, ni a la impersonalidad de las sociedades individualistas; es evidentemente la negación de estructuras segmentarias, donde los fragmentos sociales no tuvieran ninguna relación de intercambio, pero tampoco puede reducirse a la mera solidaridad impuesta por la división del trabajo social, puesto que sus participantes se niegan a abandonarse a las estructuras orgánicas de la divi-

sión para crear una asociación recíproca e igualitaria.[57] Estas sociedades escapan también a las tipologías spencerianas de lo homogéneo y lo heterogéneo, de lo militar y lo industrial. Se puede suponer que la doble lucha sostenida por Proudhon contra el individualismo y contra el comunismo podría encontrar en esta estructura social su homólogo y su significado.

Antes de esbozar esa homología entre la estructura de estos grupos de socorros mutuos y el modelo mutualista proudhoniano, interesaría descubrir qué consecuencias psicológicas y existenciales podía tener en sus participantes el funcionamiento de tales grupos. Es indudable que una práctica tan espontánea y que exigía de parte de sus actores un vivo sentimiento de responsabilidad personal, no pudo dejar de suscitar actitudes muy precisas y originales. A falta de encuestas directas, únicas que permitirían una descripción más rigurosa de estas actitudes, podemos imaginar cuáles fueron los significados interiorizados por los participantes, basándonos en las expresiones de los estatutos de estas sociedades. En estos estatutos aparece una singular repetición de temas de carácter moral y se da un uso frecuente de nociones moralizadoras («beneficencia, dignidad, felicidad, justicia, moral, religión, ayuda mutua») y de expresiones humanitarias («Amarse unos a otros», «hacer el bien», «respetar los principios prescritos por la moral»),[58] que manifiestan en los asociados un singular vigor de las actitudes morales y una conciencia muy lúcida de la importancia de los principios realizados inmediatamente en la práctica.

El funcionamiento de estas sociedades exigía que cada socio tuviera plena conciencia de los objetivos comunes y estuviera debidamente esclarecido sobre sus propios intereses en el seno del grupo, puesto que adhería a él en forma totalmente voluntaria, y puesto que lo único que aseguraba el mantenimiento de la asociación era la renovación de las cotizaciones voluntarias. El funcionamiento de semejante tipo de grupo supone, en efecto, la conservación regular de una «red de comunicación»» paralela a la estructura del grupo y que asegure su

57 E. Durkheim, *op. cit.*

58 Citemos, por ejemplo, un extracto de los estatutos de una sociedad de terciopeleros lioneses (1827): «Los maestros fabricantes que quieran formar parte de la Sociedad deberán convencerse que, para ser admitidos, es necesario que acepten los principios prescritos por la moral y la religión, y que el deber de los asociados es hacer el bien, amarse como hermanos, y no hacer a los demás lo que no quieren que se les haga a ellos». Citado por P.-A. Bleton, *op. cit.*, pág 5.

persistencia. En otros términos, la asociación puede existir solo gracias a una difusión homóloga de la información, a un constante renovarse de la representación de los actores, representación que se adecua a la totalidad y que es efectivamente creadora de la actividad común. Puede inducirse de esto, tal como muestran las investigaciones concernientes a los grupos primarios, que las asociaciones con fuerte integración social, y donde la actividad era rigurosamente autónoma, debían poner de manifiesto una «moral» particularmente elevada, y aún más elevada cuando el grupo se sentía amenazado por fuerzas exteriores. Si es verdad, como surge de las investigaciones sobre grupos elementales,[59] que un grupo restringido manifiesta una moral tanto más elevada cuanto que su actividad es espontánea y su modelo democrático, se comprende que estos grupos hayan demostrado «un alto grado de solidaridad» y hayan insistido en los valores ideales de los cuales se consideraban portadores.

El funcionamiento de estos grupos suponía también la creación de reglas comunes, la constitución de un código preciso que definiera rigurosamente las normas de funcionamiento, los derechos de los socios y las obligaciones de la asociación hacia los desocupados o los enfermos. Precisamente porque era autónoma y no podía quedar librada a un código civil redactado con anterioridad, la sociedad debía crear su propio derecho, prever las condiciones de admisión, el monto de las cotizaciones, las normas para la asignación de fondos, todo ello con la suficiente racionalidad como para integrar, por adelantado, todas las situaciones fortuitas. De aquí proviene la precisión y la minuciosidad de algunos estatutos.[60] Debemos destacar particularmente este aspecto jurídico porque volveremos a encontrarlo bajo una forma homóloga en el pensamiento proudhoniano. La amplitud de los estatutos y la calidad de su

59 Pensamos con esto en las conclusiones de E. Mayo, tanto como en los trabajos de J.-L. Moreno y K. Lewin.

60 Citemos, por ejemplo, un extracto de los estatutos de una sociedad de obreros *cambreurs* (zapateros), creada en París en mayo de 1833: «Art. 7: No se admitirán nuevos aprendices durante un plazo de tres años a partir del 1º de octubre de 1833, a menos que la Sociedad reconozca que es necesario admitirlos; entonces hay que convocar a la Sociedad y los contratistas o contramaestres que tengan intención de tomar aprendices lo harán saber, para que se los sortee entre ellos; entonces el aprendiz pagará a la caja de la Sociedad la suma de 100 francos y dará seis meses de su trabajo al que lo haya ganado en el sorteo. Sin embargo, el hijo o el hermano de un *cambreur* están exceptuados de estas formalidades, así como el hijo de madre viuda de un *cambreur*. Citado por O. Festy, *op. cit.*, pág. 226.

formalización destacan la extrema importancia que los obreros le atribuían y la atención que les dispensaban cuando procedían a redactarlos.

Pero sobre todo hay que subrayar que las condiciones de existencia y de funcionamiento de estas sociedades impulsaban a los socios a adherirse libremente a estas reglas, considerando que estos sistemas jurídicos les pertenecían directamente, por oposición a un derecho abstracto impuesto por la legislación oficial y el Código Napoleón. Al administrar los fondos de su sociedad, los adherentes debían interiorizar sus normas, y puede pensarse que tenían la sensación de vivir su propio derecho, de realizar lo que más tarde se llamara derecho social, surgido directamente de la espontaneidad creadora de los grupos. En otros términos, vivían un derecho sin norma trascendente, sin poder y sin Estado, dentro de una democracia económica realizada sin delegación de poder. Agreguemos, por último, que tal derecho podía ser asimilado inmediatamente a la equidad o a la justicia, puesto que la sociedad estaba regida por el principio de la igualdad de los participantes: no se excluía la posibilidad de que los socios gozaran de ingresos diferentes, pero la práctica mutualista era instauradora de una práctica igualitaria.

Puede decirse que el obrero, o el patrón-obrero, que participaba de este tipo de sociedad era en realidad un administrador de la misma, es decir, un gerente o cogerente, puesto que debía participar de la gestión de los fondos comunes. Esta noción de gestión o autogestión debe aplicarse aquí en un sentido estricto, porque no solo el adherente debe participar de la gestión y de las decisiones comunes, sino que puede considerarse también como el creador de su sociedad. Sea que haya participado él mismo en la redacción de los estatutos, o bien que haya optado por adherirse a una sociedad ya establecida, no puede dejar de sentirla como propia, de vivirla como un «nosotros», desde el momento mismo en que se integra a ella. Se le pide su opinión para una modificación de estatutos, su participación es necesaria para la conservación del fondo común y la pequeña dimensión del grupo le permite percibir su unidad así como controlar democráticamente las decisiones.

Podemos comprender, pues, cómo estos grupos primarios, grupos limitados, autónomos y de fuerte solidaridad, han sido el foco de sentimientos sociales de considerable fuerza y cómo dieron lugar a formulaciones morales curiosamente reiteradas. Es que ellos respondían de manera efectiva, a importantes

necesidades de seguridad y de socialización. La observación tan repetida, según la cual la destrucción de las corporaciones durante la Revolución había condenado al obrero a un aislamiento contra el cual debió reaccionar, parece digna de ser retenida, a pesar de su generalidad. La espontaneidad de estas sociedades pone perfectamente de manifiesto que respondían a un «instinto» social y que constituían respuestas funcionales a la anomia efectiva en que se encontraban los hombres privados de las garantías que la fortuna procura. Se puede pensar que estos grupos constituían inmediatamente y por su mera existencia una terapia de la ansiedad experimentada por muchos de estos obreros. Encontraban allí, no solo satisfacción a sus necesidades de socialización, sino también la exaltación de sus sentimientos de fraternidad. No parece operativo referir la voluntad de moralización que comprobamos en estos grupos a los recuerdos de las corporaciones, y reducirla a una supervivencia de los tiempos feudales. La abundancia de las fórmulas moralizadoras solo puede explicarse por una causa próxima, y en este caso por la experiencia del grupo primario y autónomo. Dos valores se exaltan particularmente: la dignidad y la fraternidad. Puede pensarse que esta experiencia colectiva creaba efectivamente un sentimiento agudo de autonomía y de orgullo personal. Este sentimiento de dignidad era tanto más vivo cuanto que la creación de tales sociedades se inscribía en una estratificación social donde el prestigio era ampliamente atribuido a las clases poseedoras y rehusado a las clases obreras. La actividad de grupo instauraba entonces un sentimiento nuevo: el dejar de ser dependiente o subordinado para convertirse en miembro de una colectividad activa que surge libremente desde el seno de la sociedad, donde reina la desigualdad. Por lo tanto, esta dignidad es realmente una afirmación del sujeto contra los demás, y las fórmulas de los preámbulos aparecen a menudo teñidas de agresividad contra los patrones. Cuando los obreros tipógrafos de Nantes escriben en sus reglamentos, dirigiéndose a los patrones impresores: «No envidiamos vuestras fortunas ni vuestros placeres, ¡no!», afirman con la negativa su indiferencia frente a la riqueza, pero es fácil distinguir en esta fórmula un desaire hecho a los patrones, cuyo derecho a gozar de esos placeres se pone en duda. Es sabido, como recordaremos algunas páginas más adelante, que estas sociedades llamadas de beneficencia se transformaron en sociedades de resistencia, según un proceso inscrito en su propia intención inicial. No por ello fue menos destacado el valor fraternidad, sea revistiendo la fórmula evangélica de

amor al prójimo,[61] o la fórmula laica de justicia. Pero también en este caso estas fórmulas teñidas de religiosidad no pueden atribuirse solo a la tradición religiosa; parece más bien que las fórmulas cristianas sirven como instrumentos expresivos de una experiencia inmediata, la experiencia de la solidaridad dentro de un pequeño grupo creador. Es necesario subrayar que uniendo bienes materiales esas sociedades unían, en realidad, a personas. Aparentaban no ser más que una asociación de ahorros, rehusándose con perfecto derecho a caer bajo el peso de las leyes contra las asociaciones. Pero el poder político sospechaba de ellas con razón, puesto que podía presumir que una asociación de ahorros servía de máscara a una reunión de personas. De hecho, la ambición de una sociedad de socorros mutuos era extender su protección a la personalidad del adherente e integrarlo al grupo, tomando a su cargo sus riesgos y accidentes. En este sentido destaquemos la cláusula particular según la cual la asociación se encargaba de los gastos de sepelio: se adivina que, más allá de las preocupaciones materiales, la sociedad tendía a integrar al hombre y su familia hasta en la muerte, y a afirmar que el deceso concernía al grupo en su conjunto y tenía un significado para todos sus miembros. No deja de aparecer aquí uno de los modelos con que una sociedad se esfuerza en integrar lo impensable de la muerte y en dar al hombre la seguridad de que su desaparición será vivida por la colectividad, que le dará así un significado. Encontraremos en Proudhon la misma preocupación por repensar la muerte y el mismo esfuerzo por superarla a partir de su integración social.

Proudhon y las sociedades de socorros mutuos

La estructura social e interpersonal que Proudhon colocará en el centro de su visión socioeconómica, podemos encontrarla precisamente en la práctica obrera de la asociación por mutualidad. Y podemos formular ahora la hipótesis de una homología estructural entre las prácticas obreras mutualistas y la creación teórica de Proudhon. Veremos ulteriormente que esta hipótesis no es operativa para la totalidad del pensamien-

61 «Amaos los unos a los otros y haced a los demás lo que quisierais que os hagan a vosotros. Esta moral sublime debe ser puesta en práctica para felicidad de los hombres, puesto que es capaz de consolar a la humanidad y de mitigar la injusticia de la suerte». Lyon, Peineros de cuerno, 1810.

to proudhoniano, y que conviene estudiar también la dinámica de estos grupos y su mutación hacia las asociaciones de producción para recobrar otros aspectos del proudhonismo; pero el tema central del universo proudhoniano, el tipo de estructura que, al desarrollarse y extenderse, organizará el anarquismo económico y el federalismo político, lo aprehendemos en la organización de estas sociedades. Más allá de las diversas modalidades (*asociación progresiva, Banco de intercambios, anarquía positiva, federalismo, democracia industrial*), se encuentra siempre un sistema constante, organizado según el modelo de la mutualidad, con lo que este implica de reciprocidad igualitaria dentro de un intercambio de bienes y de una red social que integra sus elementos sin anular la especificidad de cada uno.

En *Capacité politique des classes ouvrières*, Proudhon define la mutualidad en una notable fórmula sintética, cuyos términos habremos de precisar, relacionando cada uno de ellos con indicaciones anteriores sobre las sociedades de socorros mutuos: «La verdadera mutualidad (...) es la que da, promete y asegura servicio contra servicio, *valor contra valor*, crédito contra crédito, garantía contra garantía; la cual, sustituyendo siempre la caridad decadente por un *derecho* riguroso, la arbitrariedad de los intercambios por la certidumbre del *contrato*, apartando toda veleidad, toda posibilidad de especulación, reduciendo todo elemento aleatorio a su más simple expresión, haciendo el *riesgo común* a todos, tiende sistemáticamente a organizar el principio mismo de la justicia en una serie de deberes positivos, y, por así decirlo, de *fianzas materiales*».[62] En esta obra, que retoma en un conjunto sistemático los trabajos anteriores, Proudhon erige la idea de mutualidad como principio de la sociedad futura, como modelo que debería ordenar todas las relaciones económicas, y, por dilución de los poderes políticos en la sociedad económica, estructurar la totalidad de la sociedad. El autor expresa claramente que «el más elemental principio de moral tiende a convertirse en el fundamento del derecho económico y en el eje de nuevas instituciones».[63] Parte, por ejemplo, de los seguros, gracias a los cuales los miembros de una sociedad se garantizan recíprocamente contra los riesgos por el juego de las primas, y que deberían ser organizados según el modelo mutualista, eliminando el robo que realizan las compañías de

62 *Capacité politique...*, pág. 132. (Las bastardillas son mías.)
63 *Ibid.*, pág. 131.

seguros. A partir de este ejemplo ilustrativo de lo que habrá de ser una relación igualitaria y equilibrada, Proudhon extiende este principio al comercio para mostrar que debería ser un intercambio de mercancías en su justo precio; luego al salario, para mostrar que debería y podría corresponder al valor de las jornadas de trabajo; por último, a todas las relaciones particulares de la economía.

Aunque esta obra postrera es particularmente sistemática y hace de la relación mutualista el «eje» de todo el sistema, estas indicaciones estaban contenidas en las obras anteriores y, en diferentes formas, la misma estructura nodal estaba en el centro de los distintos modelos propuestos. El sistema del Banco de intercambios propuesto en 1848, estaba basado en el mismo principio del intercambio recíproco e igualitario entre los productores, los cuales, a través de la equivalencia de los valores y excluyendo el robo capitalista, habrían destruido el régimen de la apropiación. El proyecto de una «asociación progresiva» formulado antes de 1848 también estaba forjado según este modelo del intercambio igual entre los productores y, también allí, según una dinámica llamada a disolver el régimen capitalista. En forma más general, esta estructura mutualista, relación social instituida mediante un intercambio material y creadora de una solidaridad por reciprocidad, había sido definida por Proudhon a partir de 1839, y antes de formular explícitamente su crítica al régimen fundado en la propiedad, cuando se proponía descubrir un sistema de reciprocidad, fuera del individualismo liberal y del comunismo, capaz de instaurar relaciones de equilibrio entre los protagonistas del proceso económico, sin dejar de respetar la independencia relativa de los mismos.[64] A partir de esta época Proudhon retomaba el modelo de las sociedades de socorros mutuos para hacer de ellas la ley de la futura sociedad.

Pero conviene señalar que, más allá de la homología estructural, dentro del universo proudhoniano el modelo mutualista se duplica con los caracteres que efectivamente tenía en la práctica obrera. El objetivo de Proudhon es pensar, en primer término, en la instauración de una relación entre los participantes, y definir, no las metas de la producción o los métodos óptimos de organización industrial, sino la naturaleza del fenómeno social y la relación que se establecerá entre los hombres. Esto es precisamente lo que dichas asociaciones creaban, a partir del movimiento mismo de su constitución:

64 *De la célébration du dimanche*, pág. 61.

hacían aparecer una relación social, y de la naturaleza de esta relación se desprendían las formas ordenadas de su acción. Su objetivo consistía también en organizar entre los asociados un intercambio, objetivo que, al menos originariamente, se limitaba a crear una relación de equivalencia, un contrato social, es decir, económico. Proudhon retomará este modelo y, también para él, el centro de las perspectivas no será la asociación de producción, sino la asociación de los que intercambian; la asociación de producción solo aparecerá como un corolario del sistema, sin que se abandone el esquema de conjunto a partir de este agregado. En la perspectiva proudhoniana interesa ante todo organizar los contratos según el modelo mutualista, y la organización socialista de la empresa derivará de esta reciprocidad entre quienes estaban unidos por el vínculo contractual.[65]

Proudhon podía afirmar, pues, que el mutualismo constituía una práctica obrera espontánea y que de ninguna manera era necesario atribuirla a algún reformador que hubiera tenido a los obreros como discípulos. Podía pensar incluso que este mutualismo tenía raíces muy anteriores a la Revolución de 1789, puesto que tales métodos renovaban prácticas corporativas, siguiendo un nuevo modelo. La confianza de Proudhon en la espontaneidad de la *idea obrera* tiene un doble aspecto: una realidad objetiva, cual era el carácter perfectamente espontáneo de estas creaciones sociales, y la certidumbre que tenían los propios mutualistas de estar realizando principios ancestrales inmanentes a la vida social misma. Al mismo tiempo se puede entender por qué Proudhon se consideró a sí mismo no como un innovador utópico, sino como un vocero cuya misión era solamente esclarecer una práctica parcialmente realizada. Se comprende también que haya exhortado a los obreros a extender su práctica y que haya podido esperar que sus tentativas teóricas despertaran vasto eco.

Hay dos aspectos particularmente notables en esta reproducción de la práctica de las sociedades de socorros mutuos en el seno de la obra proudhoniana: la relación íntima de la acción y del derecho social, y la asignación en esta práctica de valores morales. Sabemos hasta qué punto esas sociedades, en función de la propia naturaleza de su actividad, redactaban sus estatutos con atención extrema y concedían, pues, importancia muy grande a la formalización jurídica espontánea. Pero al mismo tiempo estaban inclinadas a retomar la confusión im-

65 *Idée générale...*, págs. 187-200.

plícita en el concepto de derecho, que designa a la vez la forma jurídica y el derecho moral. Como expresan con claridad muchas formulaciones de los preámbulos: la sociedad instaura un orden de hecho, pero dicho orden corresponde a la obligación moral espontánea.[66] Este carácter jurídico se encuentra también en la obra de Proudhon, junto con la certidumbre, reiteradamente expresada, de que el acto social esencial, es decir, el establecimiento del contrato económico, instaura un derecho que la creatividad social habrá de modificar incesantemente. Pero el término derecho conservará ese doble sentido expresado por los asociados y que une en un concepto sintético el hecho y el valor. Como expresa la definición que Proudhon da de la mutualidad, el acto contractual instaura inmediatamente un «derecho riguroso»; en otros términos, ese derecho es a la vez un hecho social, un valor y una norma.

También podemos comprender, a partir de esta práctica obrera, esa interpretación tan particular de Proudhon cuando insiste repetidamente en la importancia de la justicia y constituye el acto de asociación mutualista en la encarnación de este valor. Tal afirmación implica que el acto mutualista es *en sí mismo portador del valor* y, como escribe Proudhon en *La justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, que la justicia es una idea solamente en la medida en que es en sí misma una realidad. Estas fórmulas repiten los estatutos de las sociedades de socorros mutuos que valorizaban intensamente su actividad y asimilaban la práctica mutualista a la encarnación de los más elevados valores humanos. Pero la semejanza no debe limitarse aquí a las expresiones, como si Proudhon no hiciera más que repetir la ideología mutualista; diciendo que el acto es ideal y que la justicia se hace realidad en el acto mutualista, repite la práctica de los asociados, puesto que, en efecto, esta práctica era una teoría en acción, un proyecto social inmediatamente realizado. El acto mutualista no era un simple hecho social, sino la realización de un significado, y, para los hombres que fundaban su propia sociedad, la encarnación de la idea, o, como diría Proudhon, la realidad de la justicia.

Por último, esta asunción del modelo mutualista indica cuáles son los enemigos que es preciso combatir. Limitándose

66 «Puesto que el amor al prójimo obliga a los hombres a socorrerse unos a otros y a ayudarse cuando lo necesitan, ¿cómo cumplir este deber sin la reunión y el concurso de un cierto número de hombres dotados de este principio?». Sociedad de maestros-fabricantes de seda, tules, medias y pasamanerías, Lyon, 1832.

provisionalmente a las teorías económicas, dos enemigos son señalados desde luego: el individualismo liberal y el comunismo. Es indudable, como lo señala Durkheim,[67] que estas asociaciones fueron reacciones positivas a la anomia fomentada en las clases laboriosas por el capitalismo liberal. Al mismo tiempo, ofrecían un modelo social totalmente opuesto al principio del lucro y de la libre competencia, modelo cuya extensión repudiaba necesariamente al liberalismo. Porque Proudhon no dejará de denunciar el capitalismo «burgués», criticando en él la desigualdad, la falta de solidaridad, y descubriendo esencialmente en ese sistema la ausencia de una organización social sintética. Pero el modelo mutualista hace surgir inmediatamente otro enemigo, mucho más inesperado en este período del siglo XIX en que el comunismo no constituía una ideología fuertemente difundida: la «comunidad». Porque si se toma la mutualidad como principio fundamental de la sociedad futura, conviene precisar bien sus caracteres y diferenciarla de las formas sociales con las cuales podría confundírsela. Si bien estas sociedades eran asociaciones, no eran de ninguna manera comunidades, y sus miembros no tenían intención de confundir sus bienes y dividirlos entre todos. Será necesario, pues, precisar esta noción de asociación, ya que constituye la esperanza de regeneración social, siempre y cuando se la determine con el mayor rigor.[68]

La dinámica de las sociedades de socorros mutuos

La confrontación entre las estructuras de las sociedades mutualistas y la teorización proudhoniana debe continuarse en el plano de las dinámicas. Queda por explicar por qué Proudhon pudo acordar semejante confianza al modelo mutualista y esperar de él «la solución» del problema social; queda por explicar esta mezcla de confianza y de violencia propia, normalmente, de un grupo combativo que esté seguro de su éxito. Y en el caso de que Proudhon no hubiera hecho más que exaltar los valores de pequeños grupos marginales, se le podría adjudicar justamente el calificativo de idealista turbulento.

Pero la historia de estas asociaciones mutualistas con anterioridad a 1848 demuestra no solo su singular vitalidad sino

67 *Division du travail social, op. cit.*, págs. II, XXVII.
68 *Idée générale...*, 3^er.^ estudio.

también su agresividad política y su aptitud para transformarse espontáneamente en «sociedades de resistencia».

La asociación tipográfica y filantrópica fundada en Nantes en 1833 puede servirnos nuevamente de ejemplo; ilustra el movimiento de transformación que llevaba a asociaciones en apariencia pacíficas hacia las luchas sociales. Teóricamente, la asociación fue fundada con fines humanitarios, y solo para «el establecimiento de una caja de socorros mutuos y previsión», pero el tenor de los estatutos ya revela una voluntad muy diferente: no solo la de defender los intereses de los participantes, sino también la de instaurar su propio orden económico y dirigir las relaciones con los empleadores y con la autoridad pública. Cuando los tipógrafos escriben en sus estatutos que están decididos a oponerse a «todo aquello que fuera contrario a sus intereses y a sus derechos»,[69] cuando indican que «el señor alcalde» tendrá derecho a verificar su contabilidad dos veces por año, se erigen en legisladores de su propio grupo, aun cuando consientan someterse a la legislación oficial. Una vez constituido, el grupo tiende a actuar por sí mismo, a afirmar su autonomía, a formar, según el vocabulario de Charles H. Cooley, un *nosotros* relativamente independiente y ansioso por conservar esta autonomía. En octubre de 1833, el tipógrafo nantés Renou escribía, por ejemplo, a los tipógrafos de Burdeos que habían pedido información sobre la nueva sociedad: «Hemos recibido carta de Lyon anunciándonos el establecimiento de una sociedad tipográfica constituida sobre bases mucho más amplias que la nuestra; pero, aun aprobando su intención, estamos decididos a conservar nuestra independencia, y entre nosotros solo existirán relaciones de amistad».[70]

El paso de una práctica puramente mutualista a una práctica de resistencia en los conflictos con los patrones y empleadores iba a darse, en muchos casos, sin transición. La dinámica de estos grupos, fuertemente solidarios y conscientes de sus «derechos», debía llevarlos necesariamente a resistir los ataques exteriores y a defender sus intereses y por lo tanto sus salarios. Vemos, por ejemplo, que los tipógrafos nanteses festejan su primer éxito menos de dos meses después de la fundación de su sociedad. El sábado 13 de julio, cuando un patrón impresor disminuyó algunos precios, los obreros, de común acuerdo, suspendieron su trabajo a partir del lunes, obligando al im-

69 O. Festy, *op. cit.*, pág. 193.
70 *Ibid.*, pág. 195.

presor a firmar una tarifa. Esta ausencia de transición entre la sociedad de socorros mutuos y el grupo de resistencia dispuesto a defender intereses corporativos se manifiesta, por ejemplo, en 1833 en París, donde se fundan sociedades filantrópicas que se transforman inmediatamente en grupos de presión durante los conflictos sociales. Así, una rama de los obreros curtidores funda, el 1º de octubre, una sociedad de socorros mutuos y hacen abandono del trabajo el mismo día de la redacción de sus estatutos, porque los patrones zapateros y talabarteros se negaron a concederles aumento de salario. También los obreros joyeros constituyeron el 20 de octubre su asociación de socorros mutuos con el único objeto de organizar su acción con vistas a una reivindicación salarial.[71] En la misma época aparecían nuevas asociaciones llamadas *Bourses auxiliaires* (por ejemplo, la que crearon en París, en octubre de 1833, obreros fundidores), organizadas según el principio del mutualismo y cuyo fin era proporcionar asignaciones a los adherentes que no consintieran una reducción del salario o que sufrieran «por haber defendido los intereses de la profesión».[72]

La vitalidad y dinamismo de estos grupos primarios se manifiesta, por otra parte, en su voluntad de extenderse y en el éxito de las tentativas realizadas en este sentido. Es sabido que estas asociaciones mutualistas participaban de un movimiento general, sea informándose recíprocamente sobre sus actividades, o bien buscando extenderse a toda Francia, según formas que evocan por anticipado el federalismo proudhoniano. Esta extensión, por otra parte, se volvía indispensable por la naturaleza misma de los conflictos con los patrones, puesto que era necesario evitar que un empleador pudiera utilizar mano de obra más barata. Así, en julio de 1833, los tipógrafos de Nantes envían una circular «a las diversas imprentas que se encuentran dentro de un radio de cincuenta leguas y a muchas grandes ciudades de Francia» donde expresan el temor de que obreros ajenos a la ciudad acepten el ofrecimiento de los patrones de venir a trabajar en ella. Y los tipógrafos incitan a sus corresponsales a crear asociaciones semejantes a la suya; expresan la esperanza de que los tipógrafos «se darán prisa en formar entre ellos una asociación semejante a la suya propia y comprometerán a las ciudades vecinas a hacer otro tanto».[73] Esta esperanza no era vana; los sumarios judiciales

71 *Ibid.*, pág. 228.
72 *Ibid.*, pág. 203.
73 *Ibid.*, pág. 193.

revelaban la intensidad de los intercambios entre las diversas asociaciones y la difusión de las consignas de huelga a escala nacional. Al mismo tiempo se hacían tentativas para organizar las asociaciones obreras a nivel nacional, tal como lo expresa, por ejemplo, el título del reglamento aprobado en noviembre de 1833 en París por los obreros zapateros: «Fédération de tous les ouvriers de France. Réglement de la corporation des ouvriers cordonniers».[74]

Estas asociaciones mutualistas manifestaron su singular dinamismo a través de su potencia creativa y de su posibilidad de inventar nuevas formas de asociación, algunas de las cuales hasta superaban y hacían desaparecer las estructuras iniciales. En efecto, a partir de estas sociedades ya constituidas surgieron las primeras tentativas de crear asociaciones de producción, y si esas nuevas estructuras revelaban una concepción novísima del asociacionismo, solo eran posibles después de la experiencia más general del mutualismo. Esto es manifiesto, por ejemplo, en 1833 en el caso de los obreros zapateros de Lyon. Estos obreros habían fundado en octubre una asociación con el nombre de Société du Parfait Accord que posibilitó la obtención de un aumento de salarios; pero, temiendo no poder conservar las ventajas adquiridas, los «concordistas» decidieron crear una segunda sociedad, la Association des Frères de la Concorde, que fundó en seguida su propia casa central de comercio. En París, la Société Philanthropique des Ouvriers Cambreurs decidió fundar un taller de fabricación abierto a los miembros de la sociedad; para constituir el fondo necesario para el taller solicitó encargos y suscripciones tanto a los patrones como al público.[75] En diciembre de 1833, en Marsella, se fundó una Association Commerciale des Ouvriers Tourneurs que anunció al público que ejecutaba todos los pedidos con una rebaja del 12 % sobre los precios ordinarios.[76] Este movimiento de creación espontánea [77] de asociaciones de producción según los modelos mutualistas, y la superación del modelo inicial, se descubren muy claramente en la propuesta anónima dirigida a los obreros toneleros de

74 *Ibid.*, págs. 251-52.
75 *Ibid.*, págs. 227.
76 *Ibid.*, pág. 284; *Peuple souverain*, 5 de enero de 1834.
77 Una reseña histórica completa de este movimiento no debe dejar de señalar el papel importante de Buchez en esta creación, pero el gran número de tentativas idénticas muestran que su proyecto se inserta en un movimiento social amplio. Cf. F. A. Isambert, *Buchez ou l'âge théologique de la sociologie*, París: Cujas, 1967.

Marsella, que aparece en setiembre de 1834 en el diario *Le Peuple Souverain:* «La asociación es un medio seguro para llegar a la destrucción del salario, puesto que al obligaros a cotizar para una caja común una pequeña suma mensual, puede permitiros en pocos años competir con vuestros patrones».[78] De esta manera, el modelo mutualista del fondo común creado al recaudar las cotizaciones se transforma en capital de producción. Y el autor prosigue, denunciando la parte «demasiado escasa» que los obreros reciben por su producción: «No es mediante un aumento de salario como habréis de obtenerlo; es, por el contrario, destruyendo el salario (...) esta plaga de la sociedad». Y el autor concluye, uniéndose así a un movimiento de pensamiento que anuncia elementos esenciales del proudhonismo, que los obreros llegarán a «arruinar a sus patrones ... ».[79]

Podemos ahora corregir la hipótesis que propusimos acerca de una homología estructural entre la estructura de las sociedades mutualistas y la teoría proudhoniana. En efecto, no es solo la estructura de estas sociedades lo que se repite en el pensamiento proudhoniano, sino también su dinámica de extensión y de creación, tal como esta se manifiesta particularmente entre 1830 y 1848. A la vez es posible comprender que Proudhon haya podido confiar tan vivamente en el modelo mutualista, ya que este estaba apoyado en una práctica real manifestada por múltiples tentativas semejantes.

Proudhon pensará, según el desarrollo de estas tentativas, que la liquidación de las antiguas formas económicas debería realizarse mediante una extensión de las asociaciones obreras a los límites nacionales. Pero en conformidad con los tipógrafos de Nantes, que deseaban la multiplicación de asociaciones semejantes a la propia, pero también, a la vez, el mantenimiento de su autonomía, el autor pensará que esta extensión conquistadora no exige la sumisión de los grupos parciales a una autoridad central, sino que debe, por el contrario, realizarse a través de los propios grupos que conservan su autonomía en una federación.

Además, encontramos en el movimiento proudhoniano ese pasaje sin transición del mutualismo a la asociación obrera de producción. Es significativo, en efecto, que con anterioridad a 1848 Proudhon haya guardado silencio respecto de este modelo de empresa obrera, y luego, cuando formuló los prin-

78 *Le Peuple Souverain*, 9 de septiembre de 1834; O. Festy, *op. cit.*, pág. 286.
79 *Ibid.*

cipios que la rigen,[80] que no haya destacado esta revisión de sus conceptos. Pero esta ausencia de ruptura estaba inscrita, en gran medida, en la práctica obrera, y, así como la asociación de producción se entroncaba como una adaptación de modelos anteriores, también Proudhon pudo pensar que no tenía por qué revisar sus principios para justificar este nuevo tipo social. En su pensamiento el mutualismo será siempre el modelo estructural fundamental que establece el conjunto de equilibrios económicos, una de cuyas aplicaciones particulares es la «compañía obrera».

Pero en las indicaciones proudhonianas se repite, mucho más frecuentemente, una práctica obrera tendiente a producir el cambio radical de la sociedad económica mediante una transformación en las condiciones económicas de la producción. El principio de una reforma que atacara las condiciones no ya políticas, sino sociales, y que debiera realizarse a través del trabajo, aparece, como en filigrana, en todas estas tentativas que acabamos de recordar. Por ejemplo, cuando ese obrero anónimo escribe en *Le Peuple Souverain* de Marsella que el objetivo es «arruinar a los patrones» y destruir el régimen del salario, expresa ya el objetivo que habrá de asignar Proudhon a la revolución social, y cuando agrega que el medio debe ser la organización de nuevas asociaciones obreras, esboza algo que Proudhon erigirá como principio y que habrá de expresar diciendo que la reforma social debe operarse mediante el trabajo y la organización económica exclusivamente. La tarea que Proudhon se proponía no era, pues, la de aportar una nueva «receta» a los productores, sino la de fundamentar teóricamente las prácticas obreras que le parecían capaces de garantizar la verdadera revolución.

5. El mutualismo lionés

Cualquiera que haya sido la fidelidad de Proudhon al modelo de las sociedades de socorros mutuos, esta comparación no deja de ser muy general; parece posible aislar, entre los múltiples modelos de asociación que surgieron en esta primera mitad del siglo XIX, un modelo más directamente homólogo a la estructura proudhoniana: el mutualismo lionés. Este movimiento va a reproducir, sobre todo en sus orígenes, las

80 Cf., en *Idée générale*..., la Introducción de A. Berthod, págs. 39-53.

formas de las sociedades de socorros mutuos, retomando su inspiración, para luego constituir formas originales cuya relación con el proudhonismo parece excepcionalmente estrecha. La particularidad del mutualismo lionés comparado con las sociedades mutuales reside, en especial, en la extracción social de los actores y en sus relaciones recíprocas. En efecto, los adherentes de las sociedades de socorros mutuos no tenían necesariamente la misma profesión, ni siquiera idéntico nivel de vida.

Volviendo sobre este problema del origen social de los actores, veremos que ciertas sociedades de socorros mutuos, en Lyon, por ejemplo, reúnen a la vez a patrones-fabricantes, jefes de taller, obreros de diversas profesiones y ex-militares. Por lo tanto, aquello que motivaba la elección de los adherentes y determinaba la constitución de la sociedad no era necesariamente una extracción socioeconómica idéntica. La sociedad de socorros mutuos aparece más bien como una reacción contra el aislamiento económico, reacción que da origen a formas de solidaridad exteriores a la pertenencia profesional. El proyecto proudhoniano, en cambio, apela a los productores como tales y los invita a crear la sociedad nueva a partir de su actividad de producción y con la reorganización inmediata de las relaciones económicas entre los polos de producción. Por eso, ese proyecto, si bien repite las grandes líneas del asociacionismo mutualista, se aparta de él en forma decisiva, no solo porque reemplaza los objetivos de seguridad o de beneficencia por objetivos socioeconómicos, no solo porque tiende a una reorganización concerniente precisamente a las «fuerzas económicas», sino también porque al señalar al productor como el único actor eficaz, debe hacer del taller el foco social exclusivo. El problema ya no será reunir individuos, sino regular las relaciones económicas entre los productores, sean estos colectivos o individuales. Y un ejemplo de esto lo encontramos precisamente en el mutualismo lionés, sociedad formada por los jefes de taller de la industria de la seda. No se trataba ya de una asociación de individuos, sino concretamente de una asociación de productores, con intereses comunes que defender, que se fijaron el objetivo de reorganizar la producción. Además, cualesquiera que hayan sido las intenciones de los adherentes, ya no se trataba de particulares que se encontraran asociados sino de centros de producción, puesto que el jefe de taller era el responsable de su unidad económica.

La historia del mutualismo daba a Proudhon un ejemplo no-

table de la espontaneidad que él atribuía a la práctica organizativa de las clases obreras. Los orígenes del mutualismo, tal como los ha estudiado Fernand Rude,[81] muestran, en efecto, que ese movimiento tenía sus raíces históricas en tradiciones anteriores a la Revolución. Se advierte, además, que en el espíritu de su fundador, Pierre Charnier, pervivían modelos de asociaciones constituidas antes del advenimiento de la gran industria. Muestran también qué poco debe esta asociación a los reformadores sociales, contrariamente a la ilusión común que convierte a los teóricos socialistas en creadores de movimientos sociales. Entre los motivos que lo condujeron a sugerir una reunión de los jefes de taller, Charnier no cita la lectura de Fourier, Saint-Simon u Owen, autores que sin duda desconocía en 1825 cuando empezó a concebir su «plan simbólico»;[82] cita en cambio las dificultades económicas existentes y las «necesidades de asociarse». Como afirmará Proudhon en *Capacité politique des classes ouvrières*, los productores no necesitaron maestros para inventar las formas sociales de la mutualidad. Por otra parte, como lo muestran los difíciles comienzos del mutualismo,[83] por más importante que haya sido el papel desempeñado por Charnier en la formulación del proyecto inicial, el movimiento no estuvo subordinado a ninguna personalidad en particular. Apenas Charnier se mostró vacilante en fundar la sociedad a causa de la sospecha de las autoridades policiales, apareció un nuevo líder, Bouvery, quien realizó lo que estaba proyectado (30 de marzo de 1828). Cuando Charnier abandonó la dirección del movimiento, una nueva sociedad, el Devoir Mutuel, sucedió a la Société de Surveillance et d'Indications Mutuelles. Desde los primeros días vemos cómo los cofundadores forman un grupo, hablan en primera persona del plural, e imponen su voluntad al inspirador provisional del movimiento.[84]

La constitución de esta sociedad ratifica la concepción proudhoniana de la espontaneidad social, designándose con este término el doble carácter teórico y práctico de una actividad social auténtica. Confirma la fórmula inscrita en *De la justice* según la cual «la idea viene de la acción y vuelve a la acción...». El mutualismo era efectivamente un conjunto de

81 F. Rude, *op. cit.*
82 *Ibid.*, pág. 128; O. Festy, *op. cit.*, pág. 93.
83 *Ibid.*, pág. 127; O. Festy, *ibid.*
84 Bouvery y los cofundadores escriben a Pierre Charnier: «Tenemos el honor de informaros que, habiendo concurrido en la fecha a vuestra invitación, hemos lamentado no veros". F. Rude, *op. cit.*, pág. 137.

prácticas concretas, pero, desde su origen, fueron analizadas con intensidad desde un punto de vista teórico, discutidas, ligadas dialécticamente a un sistema de interpretaciones y de justificaciones. En el relato que hace de la fundación del mutualismo, Charnier muestra perfectamente que este movimiento nació de libres discusiones entre jefes de taller; y recordando las conversaciones entre obreros, mientras aguardaban en los almacenes de material, escribe: «Durante muchos años, yo empleaba el tiempo que transcurría esperando que nos despachasen en la barraca en conversar con los jefes de taller sobre el arte y las necesidades de asociarse».[85] Esta fórmula feliz expresa el carácter sintético del acto de fundación del movimiento, la relación directa entre la realidad de las necesidades y la acción tendiente a satisfacerlas, al tiempo que destaca el carácter colectivo y consciente de la futura práctica. Como él escribe, todos conocían y experimentaban qué necesidades había que satisfacer: «Esas necesidades eran la urgencia indispensable de minar los innumerables y ruinosos abusos de que éramos víctimas»;[86] en cuanto a la reforma propuesta, será simple y estará adaptada con toda conciencia a las condiciones impuestas por la legislación oficial: «Este arte consistía simplemente en formar reuniones de 20, coordinadas entre sí...».[87] La práctica propuesta debe tomar la forma de una acción colectiva intencional, que emane de una conciencia de las necesidades reales y de una representación inmediata de las finalidades de la práctica. Como escribe Charnier en el reglamento que redacta para la futura sociedad, la acción societaria se piensa desde luego a partir de su objetivo: «Unámonos para aumentar nuestros beneficios mediante la disminución de nuestros no-valores».[88] Este carácter eminentemente intencional de la instauración y esta relación directa entre una práctica efectiva y una reflexión teórica de la práctica fueron expresados en el momento de la constitución definitiva de la sociedad (28 de junio de 1828). El nuevo reglamento adoptado entonces comienza por un preámbulo donde se manifiesta la significación muy general del mutualismo; la preocupación de los mutualistas es darse, de alguna manera, un título que exprese el sentido general de su acción: el trabajo y su grandeza («el trabajo es un tesoro; el trabajo, que en apariencia solo encierra penas, es, por el contrario, una fuente inagotable

85 *Ibid.*, pág. 125.
86 *Ibid.*
87 *Ibid.*
88 *Ibid.*, pág. 129.

de prosperidad y de ventura»).[89] Como repetirá Proudhon, la práctica obrera encarna una «idea» y esta idea encuentra los principios más fundamentales de la vida social: «La asociación toma el nombre de mutualismo, que significa hacer mutuamente como quisiéramos que nos hicieran a cada uno».[90] Los creadores del mutualismo fijaban así, con diez años de anticipación, principios generales que Proudhon debía reproducir sistematizándolos.

Era esta una práctica reivindicativa que definía una estrategia colectiva, y una práctica de combate, que identificaba sus enemigos al mismo tiempo que sus aliados. Esta estrategia acentuará particularmente el carácter nítidamente autónomo del movimiento y el contenido expresamente económico de las luchas a emprender. La autonomía del movimiento está inscrita en los orígenes mismos de la sociedad, puesto que para los jefes de taller el sentido esencial de esta acción es contar solamente consigo mismos y no esperar que un poder tutelar resuelva sus dificultades. Aunque no está formulada la idea de una emancipación de los trabajadores por obra de ellos mismos, de alguna manera esta idea se vive en la práctica, cuando los jefes de taller se ponen de acuerdo para crear su asociación y defender así sus propios intereses. Es sabido que el movimiento obrero creció después de julio de 1830, cuando los obreros comprendieron que, luego de haber participado en la revolución junto a la burguesía, no sacaban ningún beneficio de este cambio de poder. El diario sansimoniano *Le Globe* puso entonces en boca de los obreros esta fórmula lapidaria: «Queremos hacer una revolución para nosotros».[91] La conciencia de una acción emancipadora autónoma ya se encontraba expresada por los primeros mutualistas cuando se proponían unirse entre sí, sin recurrir a ningún tipo de poder exterior a sí mismos.

Pero esta formulación sansimoniana de una *revolución para nosotros* marca al mismo tiempo la originalidad del mutualismo con relación a la representación política que de ella podían tener los jefes sansimonianos. En efecto, la estrategia pro-

89 *Ibid.*, pág. 141.
90 *Ibid.*, pág. 142.
91 «Los hombres de negocios hicieron una revolución para provecho propio: se la tenían jurada a los nobles y a los curas y se libraron de ellos; querían puestos y los tienen; usaron al pueblo para hacer la revolución, y después no se volvieron a ocupar de él. Ahora queremos hacer una revolución para nosotros». *Le Globe*, nº 331, 27 de noviembre de 1831, carta de Peiffer y François, jefes de la iglesia sansimoniana de Lyon, citada por F. Rude, *op. cit.*, pág. 403.

puesta por los fundadores del mutualismo está claramente concentrada en la organización del trabajo, la creación de nuevas relaciones entre los productores y entre los centros de producción. Como dirá Proudhon, haciendo suya esta inspiración fundamental, el objetivo que se fije la acción social no debe ser reformar la sociedad política para llegar a las reformas económicas, sino, al contrario, reorganizar, en primer término, las relaciones entre las fuerzas económicas. Por más utópico que fuera, el primer «plan simbólico» redactado por Pierre Charnier, y que sirvió de base para el primer mutualismo concernía sólo a una sociedad de carácter económico y para nada aludía a una acción política. Mucho más concreto, el segundo reglamento define con gran precisión los tres «deberes» del mutualista, los cuales solo se refieren a relaciones sociales de producción.

El primer deber les impone «que se indiquen con franqueza y lealtad, mutuamente y generalmente, todo aquello que puede serles útil y necesario, referido a su profesión»; el segundo, «socorrerse lo más posible prestándose herramientas, y pecuniariamente mediante cotizaciones socorrer a aquel de entre ellos que hubiera tenido una desgracia (incendio, muerte repentina, etc.)»;[92] el tercero impone que se ayuden mutuamente, y en particular en ocasión de duelos familiares. Así, las preocupaciones políticas están excluidas de esos compromisos; no es que se las aparte por espíritu de sistema, sino que más exactamente se encuentran ausentes del seno de una actividad orientada por entero hacia la reforma inmediata de condiciones económicas. Se estipulará en el reglamento que está «expresamente prohibido ocuparse —o incluso hablar— de asuntos políticos o religiosos durante las reuniones»,[93] pero esta cláusula no hace más que confirmar el espíritu general de la nueva institución.

La formulación de estos deberes parece realmente moderada si se la compara con lo que fueron las consecuencias sociales del mutualismo. Pero precisamente la historia del mutualismo, que hará de esta sociedad la instigadora de las jornadas de noviembre de 1831, aclara a la vez la dinámica de este grupo y la significación real de tales formulaciones, prudentes en apariencia. El proyecto mutualista, aun en su teórico más moderado, P. Charnier, cuyas opiniones políticas eran de inspiración legitimista, se inscribía en una situación de conflicto

92 *Ibid.*, pág. 142.
93 *Ibid.*, pág. 144.

contra «el comercio», es decir, contra la clase de los industriales y de los fabricantes. Como escribe P. Charnier, la intención inicial del mutualismo estaba dirigida en realidad contra el liberalismo económico y sus representantes; su objetivo era «procurar garantías al salario e inspirar a los obreros la desconfianza y el odio contra el comercio, cuya única meta es llegar al poder para abusar de él en provecho propio».[94] De junio de 1828 a noviembre de 1831 se asiste, en efecto, a una rápida radicalización del movimiento que confirma y revela esta situación inicial. La formulación de los deberes subraya las obligaciones de solidaridad según el modelo de las sociedades de socorros mutuos, y puede pensarse que la sociedad se consagró a esta actividad durante los primeros meses de su existencia. Pero desde febrero de 1831 la sociedad mutualista, constituida entonces por «cincuenta jefes de La Croix-Rousse»,[95] participaba en la difusión de un petitorio para la reforma del consejo de los *prud'hommes.** En esta rápida transición se repite la evolución espontánea que hemos destacado en el seno de las sociedades de socorros mutuos y que las impulsa a transformarse en sociedad de resistencia. Entre febrero y octubre la sociedad, cuyos efectivos pasan de 50 a 250 miembros, logra tomar la dirección del movimiento de protesta y organizar a todos los jefes de taller de la ciudad de Lyon, unos 8.000 aproximadamente. El 8 de octubre, en la asamblea general de jefes de taller convocados en La Croix-Rousse bajo la presidencia de Bouvery, «el líder del segundo mutualismo»,[96] los 300 presentes decidieron dividir a los jefes de taller en 40 circunscripciones de barrio e invitar a cada circunscripción a designar dos delegados. La Comisión de los Jefes de Taller de la Ciudad de Lyon y Suburbios, compuesta por 80 delegados o «comisarios», debía a su vez designar un comité, la Comisión Central.[97] El 10 de octubre, en el curso de una segunda asamblea, 1.500 jefes de taller se reunían y decidían la redacción de un petitorio destinado al prefecto y al alcalde, rogándoles que establecieran el precio de la hechura de los artículos de seda, es decir, que establecieran una tarifa mínima.

94 *Ibid.*, pág. 140.
95 *Ibid.*, pág. 235.
* Se llamaba así a los miembros de un consejo mixto de obreros y patrones, encargados de resolver los conflictos del trabajo por vía de conciliación (*N. de la T.*)
96 *Ibid.*, pág. 306.
97 *Ibid.*

Así, pocos meses después de su fundación, la sociedad, constituida aparentemente con fines de beneficencia, conseguía reunir el conjunto de los jefes de taller, superando con amplitud los límites tradicionales de las sociedades de socorros mutuos, y entraba en conflicto abierto con los fabricantes. Como lo expresa sin ambages el petitorio aprobado el 16 de octubre, redactado, sin embargo, en términos prudentes, la miseria de los jefes de taller y de los *compagnons* debe ser imputada a los negociantes; el escrito denuncia «toda la ignominia de un número demasiado elevado de negociantes sin pudor, que no se avergüenza de disminuir diariamente el salario que recibimos por un trabajo al que deben su fortuna, y que nos obliga a levantarnos antes del alba y proseguirlo bien entrada la noche»;[98] y agrega que para la clase de los tejedores llegó el momento en que «cediendo a la imperiosa necesidad, debe y quiere buscar un término a su miseria».[99] La fijación de una tarifa, que sería obtenida el 26 de octubre, tomaría la forma de una prueba de fuerza entre obreros y fabricantes. Efectivamente, el día de la firma de la tarifa, los obreros de la industria de la seda organizaban una amplia manifestación callejera donde aproximadamente 6.000 de ellos, avanzando desde los suburbios hacia la plaza de los Jacobinos y la plaza Bellecour, desfilaron en silencio, formados en escuadras de 20 hombres, dando a los observadores una prueba de su fuerza y de la importancia de su organización. Como escribió entonces un testigo de la manifestación, los obreros demostraban así que podían constituir una clase diferenciada, «estableciendo en alguna forma un Estado dentro del Estado».[100] Los conflictos con los fabricantes tomaron entonces un carácter cada vez más violento y acarrearon finalmente la insurrección de los tejedores de seda que comenzó el 21 de noviembre y convertiría a los obreros lioneses en dueños de la ciudad hasta el retorno de las tropas, a principios de diciembre. Así, la relativa moderación de las expresiones mutualistas no debe inducir a error: la evolución rápida del movimiento hacia un enfrentamiento abierto con los fabricantes, su posibilidad de organizar el conjunto de los interesados y conducirlos hacia una verdadera toma del poder, confirman la fuerza del movimiento y la existencia de una violencia latente detrás de las

98 En este tipo de razonamiento se reconocen los antecedentes de la teoría proudhoniana del robo capitalista.
99 F. Rude, *op. cit.*, pág. 312.
100 Baune, *Essai sur les moyens de faire cesser la détresse de la fabrique*, Lyon, 1832, citado por F. Rude, *op. cit.*, págs. 317-18.

fórmulas moderadas. Por eso en los conceptos proudhonianos de mutualidad y mutualismo hay que hallar algo más que modelos intelectuales, pues corresponden a organizaciones efectivas, dotadas de una fuerza excepcional y de estructuras móviles, que en condiciones favorables son capaces de impulsar el conjunto de las capas obreras hacia un combate revolucionario.

Pero la vuelta de las tropas a la ciudad de Lyon no debía acarrear la desaparición del mutualismo. El fracaso de un movimiento que había revestido un carácter político, cualesquiera que fueran las intenciones de sus actores, no podía significar el fracaso de un movimiento espontáneo cuyo objetivo era la organización de productores en el seno de su actividad de producción. La dramática historia de las insurrecciones lionesas de 1831 y 1834 puede ser considerada más bien como el síntoma de un fenómeno más extendido: la resistencia singular de estas sociedades. La continuación del mutualismo, después del fracaso de 1831, muestra que más allá de las peripecias políticas estas estructuras espontáneas no cesaban de mantenerse y reconstituirse, demostrando así la existencia de un conflicto no resuelto, y que era más profundo que el enfrentamiento político. Proudhon iba a apelar precisamente a este dinamismo de las estructuras obreras cuando invitara a los obreros a transformar radicalmente la sociedad a partir de estas organizaciones espontáneas, y no a través de una acción dirigida exclusivamente hacia la esfera de lo político.

Además, el mutualismo lionés ofrecía a Proudhon un modelo de organización que aparece verdaderamente como el más directo inspirador de su elaboración teórica.

Como hemos visto en este capítulo, la práctica de la mutualidad estaba lo suficientemente difundida en las clases obreras como para que Proudhon no se viera forzado a buscar el sentido de este concepto exclusivamente en el mutualismo lionés. Por lo demás, la práctica de estos primeros mutualistas retomaba en gran medida ciertas formas practicadas con harta frecuencia en ese mismo medio; vemos, por ejemplo, que en los estatutos del mutualismo figura la constitución de un fondo de socorro según el esquema usual en las sociedades de socorros mutuos. Pero, tal como debía confirmarlo la historia política del mutualismo, esta asociación superaba ampliamente, integrándolas, las prácticas de mutualidad y ofrecía un modelo original de organización. Este modelo debía tener, a los ojos de Proudhon, el eminente privilegio de proponer una estrategia inmediatamente organizada e inmediatamente organiza-

dora; convirtiendo entonces a la revolución en una acción no diferida. Proudhon descubrirá en esta organización mutualista no ya la promesa o la primicia de una futura revolución, sino la estructuración futura inmediatamente manifestada, estructuración cuya «lógica» y cuya universal validez le tocaría precisamente a él subrayar.

En primer término, a diferencia de las sociedades de socorros mutuos, los adherentes participan de esta asociación a título de trabajadores o, más exactamente, de productores. Mientras que una sociedad de socorros mutuos podía reunir a trabajadores o a no trabajadores y confrontar obreros de diversas profesiones, comprometiendo, pues, a los participantes a título individual, el mutualismo reúne a los participantes dentro del juego de su profesión y según las formas preexistentes de la división del trabajo. A raíz de esto, el objetivo de la asociación debía forzosamente desplazarse, y la defensa de los intereses comunes y la obtención de la tarifa tomaría el lugar de los objetivos humanitarios, a pesar de las reticencias de Pierre Charnier. El grupo así constituido se propondría alcanzar no ya su seguridad en el seno de las relaciones sociales existentes, sino propiamente la transformación de las relaciones sociales. A los ojos de Proudhon esta será la condición primera del cambio social: que lo realicen los trabajadores en cuanto productores, mediante acción ejercida sobre sus propias condiciones sociales de trabajo. La revolución solo será posible, dirá Proudhon, cuando los propios productores se apoderen de las relaciones de producción, y no mediante ciudadanos que actúen fuera de las relaciones económicas.

Además, y Proudhon no cesará de repetirlo, esta reforma realmente se produce sin recurrir a ninguna potencia tutelar. Sin duda, los mutualistas más moderados esperarán que un poder político sirva de árbitro y falle a su favor contra los negociantes-fabricantes; pero la historia del mutualismo, desde su fundación hasta la insurrección de noviembre, muestra bien a las claras que el grupo así constituido esperaba de la autoridad central solo la confirmación de sus propias decisiones, y era capaz de eliminar dicha autoridad si no respondía a sus expectativas. Retomando la expresión de Gurvitch para designar la clase social, podemos decir que el mutualismo tenía vocación por la multifuncionalidad, es decir, vocación por reorganizar las relaciones sociales a partir de sí mismo y reconstituirlas según su propio modelo. El solo hecho de que los mutualistas hayan podido tener opiniones políticas muy dispares y que, fundado por un monárquico convencido como P.

Charnier, el movimiento haya podido dirigir la insurrección de noviembre junto a los republicanos, muestra perfectamente que las estructuras mutualistas poseían su propia rebeldía y su originalidad, y que el movimiento aspiraba a imponer su propia constitución, sin preocuparse de los aliados transitorios que eventualmente lo apoyaban. Pero esta autonomía del movimiento ofrecía también a Proudhon el modelo de una verdadera democracia interna, donde la voluntad del grupo en ningún momento queda delegada en un jefe. En toda la historia del movimiento no se ve aparecer un dirigente autoritario que monopolizara los poderes de decisión, ni tampoco un teórico que los obreros decidieran seguir. Conocemos a los distintos animadores del movimiento, que fueron P. Charnier, Bouvery, Masson-Sibut, Leborgne, Chaboud . . . , pero no vemos a ninguno de estos jefes acaparar el movimiento y convertirse en líder autocrático. Estos hombres conservaron su actividad profesional a la vez que asumían tareas transitorias en el seno de la actividad colectiva. A la inversa, no vemos que estos obreros se hayan identificado afectivamente con un conductor, convirtiéndolo en un modelo ideal para imitar u obedeciéndolo. Los conflictos que a veces se manifestaron en el movimiento hacen pensar, en cambio, que existía una cierta desconfianza hacia los «presidentes» y que el grupo era capaz de eliminar con rapidez al jefe que entrara en desacuerdo con las decisiones colectivas. Proudhon sistematizará este rechazo del jefe autocrático, afirmando que las decisiones solo pueden nacer de la conjunción de diferentes voluntades; tal será uno de los significados de la *anarquía positiva.*

Por último, Proudhon podía encontrar en el mutualismo, por cuanto este asociaba mediante relaciones de reciprocidad centros de producción distintos, un esquema particularmente preciso de su propio sistema económico-social. Porque el mutualismo no era exactamente una asociación de personas, sino una asociación de talleres de sedería: si los jefes de taller defendían sus intereses, defendían más exactamente los intereses de la empresa de la que eran responsables, y, más allá de su persona, relacionaban de esta manera centros de producción. Esta situación está confirmada por el hecho de que en su conflicto con los negociantes contaban con el apoyo de los oficiales de sus talleres. Al parecer, Proudhon interpretará fielmente esta situación, diciendo que la relación social fundamental es la que se instaura entre los productores, sean individuales o colectivos; lo esencial es menos delimitar la envergadura de las empresas que instaurar entre ellas relaciones

igualitarias y recíprocas. Se puede captar aquí el aporte que efectuaría la teoría proudhoniana a la práctica mutualista: Proudhon dirá que la solución del problema social consiste en generalizar entre los centros de producción las relaciones de intercambio y de mutualidad; pero esta indicación solo se encontraba parcialmente formulada en los estatutos del mutualismo. Si toda la práctica de los mutualistas estaba orientada en el sentido del intercambio recíproco de los servicios, los datos y las informaciones, dentro de los intercambios materiales solo especifica el «préstamo de herramientas». En su primer reglamento, Pierre Charnier había formulado estos deberes de intercambio de la siguiente manera: «4. Indicarse unos a otros los objetos que están para vender, comprar o permutar. 5. Prestárselos mutuamente».[101] Proudhon iba a superar ampliamente esas proposiciones, puesto que el intercambio mutuo no era para él una simple relación entre todas las otras, sino el modelo universal llamado a reorganizar la totalidad de las relaciones sociales sobre una base justa. Pero la posibilidad de esta generalización estaba dada precisamente por la estructura pluralista del mutualismo, en cuyo seno los centros de producción, aunque habían optado por asociarse, se negaban a confundirse dentro de una comunidad. Para posibilitar esta generalización del modelo era necesario, pues, promover la relación que se daba por mutuo intercambio y extenderla al conjunto de las fuerzas económicas, sin repudiar el principio de la pluralidad de los grupos. Desde entonces, Proudhon descartaría de la imagen del mutualismo aquello que aun derivaba de preocupaciones benéficas y retendría sólo los elementos que anunciaban la teoría del contrato entre polos económicos diferenciados.

6. La correlación más estrecha: Los maestros-tejedores de seda

Podemos ahora responder a la pregunta por la imputación social del proudhonismo. Así como en la primera parte de nuestra investigación intentamos establecer una correlación entre el proyecto proudhoniano y una estructura económica, debemos aquí proponer una hipótesis concerniente a la correlación más estrecha que pueda establecerse entre el proyecto

101 F. Rude, *op. cit.*, pág. 130.

de Proudhon y un grupo social lo más definido posible. Reteniendo el principio general según el cual una teoría política no es solo una creación individual, sino también una formulación cuya fuente se encuentra en un medio social circunscrito, debemos responder a la cuestión sobre qué sujeto real se expresa a través del proudhonismo. Más allá de la expresión propia de Proudhon, ¿quién proporcionó los temas fundamentales, qué grupo social encarnaba esas percepciones y esas particulares experiencias, o, en otros términos, quién habla?
Por las indicaciones precedentes puede verificarse hasta qué punto esta cuestión corre el riesgo de suscitar confusión. Porque implica una representación esquemática, si no ideológica, de la organización social y su reducción a una estratificación económica simple. Para la sociedad francesa de los alrededores de 1840, esta cuestión solo puede ser eficaz si se elimina la representación mítica de una clase obrera unificada, comprometida en una situación social homogénea y que encierra, como en potencia, una ideología política única. La breve reseña que hemos hecho sobre las diversificaciones ecológicas, profesionales y estatutarias es advertencia suficiente sobre la imposibilidad de correlacionar una teoría y el conjunto de las clases obreras. Nos vemos forzados a recusar la afirmación de Proudhon y su convicción de expresar los intereses y la voluntad de la clase obrera en su totalidad; los conflictos ideológicos agudos que debían manifestarse en el seno de las clases obreras durante la Revolución de 1848 confirman esta heterogeneidad y la correspondiente pluralidad en las ideologías. Conviene, pues, delimitar, dentro de la complejidad de estas clases, cuál podría ser el grupo expresado por el proudhonismo y a qué experiencia social podría aproximarse más.
Esa cuestión solo tendrá sentido si se puede precisar cuáles son los términos exactos que se pretende correlacionar. La noción de clase social, o incluso la noción más precisa de grupo socioprofesional dentro de una clase, evoca meras imágenes mientras no se explicite con precisión cuáles experiencias y qué tipos de acción se decide considerar. Nada indica que las experiencias y las acciones de un grupo social sean, *a priori*, homogéneas y que, por ejemplo, sus prácticas religiosas y sus prácticas económicas se correspondan con rigurosa adecuación. Puede ser, como sugiere Marx para todas las clases de la sociedad francesa en 1848, que el fenómeno más importante en una coyuntura dada sea precisamente la contradicción de las prácticas dentro de una misma clase. Por lo

tanto, al formular una hipótesis concerniente a la correlación más estrecha posible entre un grupo social y una obra política, será indispensable precisar no solo las características de este grupo, sino también cuál es con exactitud la práctica propia de ese grupo que hemos retenido.

Los capítulos precedentes nos conducen a la hipótesis de una correlación particularmente estrecha entre la estrategia política propuesta por Proudhon y la práctica económica de los jefes de taller lioneses. Cualesquiera que hayan sido las circunstancias fortuitas que permitieron a Proudhon conocer la acción de los *canuts* (tejedores de seda), y que no estudiaremos aquí, parece posible establecer una homología particularmente estrecha entre el proyecto político de aquel y la acción que estos dirigieron a través de su organización a partir de 1830. Trataremos de verificar esta hipótesis considerando sucesivamente la práctica económica de estos jefes de taller y luego su comportamiento durante los conflictos revolucionarios; su actitud en medio de situaciones de guerra civil podrá ser eminentemente reveladora de tensiones latentes; debe, sin embargo, sometérsela a un estudio diferenciado, justamente a causa de su carácter excepcional. Importa tanto establecer aquí esta distinción cuanto que será necesario investigar entre estos tipos de acción diferenciada qué práctica es particularmente valorizada por Proudhon.

El status social de estos tejedores puede ser especificado negativa y positivamente. Negativamente, estos mutualistas están muy alejados del obrero campesino cuya urbanización provisional o reciente no rompió la relación con la comunidad rural. El *canut* es urbano; despliega toda su actividad dentro de la ciudad, y en ese mismo ámbito están concentrados sus clientes. Esta raigambre urbana es tanto más profunda en los tejedores de seda de Lyon, cuanto que forma parte de una organización industrial con varios siglos de existencia y cuyo pasado se exalta corrientemente en las ceremonias y también en las conversaciones diarias. En la tipología propuesta por Duveau, que distingue el obrero campesino, el obrero de los centros urbanos medianos y el obrero de la gran ciudad, el *canut* forma parte claramente de esta última categoría. Según el mismo autor, deberemos, pues, esperar que entre estos obreros aparezca una cierta unidad ideológica favorecida por la intensidad de los intercambios urbanos y por una determinada homogeneidad cultural. También se diferencian muy nítidamente por la rama de la industria a la que pertenecen. Contrariamente a otras ramas de la industria, las técnicas correspondientes a la

sedería tuvieron una lenta evolución durante este período, y, a pesar de algunas tentativas de concentración, la distribución de la «fábrica colectiva» en pequeños talleres diferenciados no sufrió modificaciones durante la vida de Proudhon. En esta primera mitad del siglo XIX y dentro de la industria textil, la producción de seda es uno de los sectores que la concentración industrial y la introducción de maquinaria no alcanzaron a trastornar. Es comprensible que para estos obreros el problema más acuciante no fuera el de la adaptación al progreso mecánico y que sus afanes no dependieran de este problema. Como vimos en la primera parte, este fenómeno de la evolución lenta no es en modo alguno excepcional antes de 1848; tampoco es la industria de la seda el único ejemplo. Por el contrario, sabemos que este tipo de producción todavía predomina durante este período. La sedería lionesa ofrece un modelo social que volvemos a encontrar, bajo formas diferentes y para otros tipos de producción, en Limoges, Thiers o París. Por último, desde el punto de vista de los salarios y del nivel de vida, es necesario destacar que estos jefes de taller no están situados en modo alguno entre las capas económicas menos favorecidas. El deterioro más hondo de los salarios debía manifestarse dentro de los sectores en vías de rápida mecanización, mientras que los sectores menos industrializados mantienen, en conjunto, una estabilidad relativa. Además, estos jefes de taller conservan cierto privilegio respecto de los *compagnons*, pues en caso de escasez de trabajo son los últimos en conocer la desocupación. Poseen a menudo un pequeño capital que les permite resistir mayor tiempo a la falta de trabajo. Esta situación, relativamente privilegiada, permite prever que las preocupaciones mayores no estarán limitadas al problema de la supervivencia, y que las insurrecciones no serán por fuerza motines de hambre; de una clase relativamente privilegiada puede esperarse que esté sensibilizada ante otros aspectos de la situación social, por ejemplo, la irracionalidad de la producción en su conjunto y los medios de superarla.

Positivamente, los jefes de taller de las sederías poseían un conjunto de rasgos económicos diferenciados, que permite considerarlos como una unidad social. Al mismo tiempo, esta identidad de las situaciones facilitará el intercambio de las comunicaciones dentro del mismo grupo en caso de conflicto con otros grupos. En este punto la diferencia es grande entre el mutualismo y las sociedades de socorros mutuos; en el mutualismo encontramos un grupo social mucho más homogéneo

y sin duda mucho más resistente a las dificultades. Cabe encontrar en el mutualismo la intensidad social que vemos desarrollarse en una sociedad de socorros mutuos, pero cabe esperar que esta solidaridad se refuerce con la identidad de intereses y la similitud de situaciones. Las sociedades de socorros mutuos reúnen a individuos pertenecientes a las más diversas ramas de la industria e incluso a capas sociales diferenciadas. La lista de las sociedades de socorros mutuos de Lyon antes de 1850 revela que obreros de «diversos estados» se asociaban frecuentemente a pesar de la diversidad de su dependencia profesional. Una asociación de 1828 agrupa «empleados de caja y de depósito, albañiles, peluqueros, peinadores»; otra, fundada en 1847, agrupa a la vez a «oficinistas, empleados, oficios diversos, yeseros, apuntadores, antiguos adherentes de La Croix-Rousse».[102] En otras sociedades puede comprobarse incluso la presencia de representantes de la burguesía junto a obreros; una sociedad fundada en 1810, por cierto anteriormente al período de conflictos agudos, reúne a «patrones-fabricantes de sederías, tejedores, fundidores, pulidores de metal, comerciantes de vinos, carpinteros finos».[103] Esta gran heterogeneidad del reclutamiento social advierte sobre la necesidad de distinguir dentro de estas asociaciones aquellas cuya zona de reclutamiento se extiende más allá de las fronteras de clase y las que solo reúnen a obreros de una misma profesión. Las que resultarán más dinámicas y combativas son las sociedades del segundo tipo.

El mutualismo pertenece exactamente a esta segunda categoría, puesto que los jefes de taller adhieren a él en su condición de *canuts* y con vistas a intercambiar indicaciones útiles para su profesión. También en esto el mutualismo desbordaba la definición oficial de la sociedad de beneficencia para anunciar las fórmulas del sindicalismo moderno.

Este grupo homogéneo constituido por productores que cumplen idénticas funciones en el proceso de producción comporta características bien definidas, que es necesario subrayar. Estos jefes de taller son ante todo productores. Pero el término de productor, que el sansimonismo había erigido en valor social, se aplica aquí en su sentido *más* riguroso. A diferencia del asalariado, que se encuentra inserto en un trabajo colectivo, donde no puede medir exactamente su aporte ni percibir en forma aislada lo que él produce, el jefe de taller tie

102 P.-A. Bleton, *op. cit.*, pág. 3.
103 *Ibid.*

ne una ligazón directa con la materia que transforma y puede relacionar continuamente la transformación de sus piezas de tela con el tiempo de trabajo que le insume. Por supuesto, está encargado de distribuir las tareas entre quienes trabajan con él —su mujer, sus hijos y, eventualmente, dos o tres *compagnons*—, pero sigue tejiendo al lado de estos y no deja de percibir la progresión de su trabajo. Al mismo tiempo tiene una relación directa con el mercader-fabricante y sabe que el fabricante no puede prescindir de su trabajo productor; es decir, que no está enteramente subordinado a un sistema sobre el que no tendría ningún control, y tampoco está excluido de la sociedad económica. Es obrero, pero en la acepción que Proudhon da a este término cuando destaca su sentido etimológico y valorizante; el *canut* es productor de una mercancía precisa y la calidad de su trabajo se manifiesta claramente en la belleza de la tela tejida.

Aparece entonces la extrema particularidad de la situación social del jefe de taller, del cual podría decirse que es a la vez asalariado y productor independiente, o proletario a la par que gerente. Es un asalariado puesto que produce a cuenta de un fabricante, quien fija las sumas que le corresponderán al productor. El jefe de taller recibe exactamente un salario a tanto la pieza, lo mismo que el obrero, que, en una gran empresa, recibe una retribución acorde con el trabajo que proporciona. Esta dependencia concierne también a la naturaleza del trabajo, puesto que el mercader-fabricante elige las materias primas e impone los diseños antes de hacer el pedido. El jefe de taller es, pues, un ejecutante sometido a las decisiones de su empleador o, en lenguaje de Proudhon, al poder del capital.

Pero simultáneamente el jefe de taller conserva cierto margen de independencia. Aunque los tenga prendados en menor o mayor grado, es el propietario de los telares en los cuales trabaja o hace trabajar. A él incumben los gastos de compra, mantenimiento y montaje de los telares; debe administrar ese capital, calcular rigurosamente los riesgos y ventajas de tales inversiones, y para ello no puede contar más que consigo mismo o con los consejos de sus pares. Sean cuales fueran los límites de estas iniciativas y el carácter riguroso de las normas tradicionales que definen su trabajo, en gran medida es responsable del mismo. Su status profesional define a la vez su dependencia y su libertad; como no posee capitales susceptibles de separarse del instrumento de trabajo, sólo puede trabajar en la medida en que puede vender su tiempo de trabajo, pero el poder de su empleador se limita a esa compra.

Su libertad comienza más allá de esa venta, pero entonces se vuelve importante; es dueño de organizar su trabajo y de ejercer libremente su arte.
Según la dicotomía propuesta por Marx cuando distingue trabajo abstracto y trabajo calificado, el *canut* lionés provee un trabajo calificado, es decir, su trabajo personal, por oposición al trabajador dependiente de una gran empresa que sólo vende su tiempo de trabajo.
Los jefes de taller no constituían, pues, una aristocracia obrera, si por ese término se designa a los obreros mejor pagados de una empresa. No es su lugar en una escala de salarios lo que caracteriza el papel de aquellos en la producción, sino en realidad su función de responsabilidad y su relativa autonomía: a través de estas funciones particulares se diferencian a la vez de los empleadores, puesto que no poseen ni capitales ni poder de decisión, y de los *compagnons*, y dado que al menos pueden administrar su pequeña unidad de producción. Pero si no constituyen una aristocracia, forman ciertamente una élite, si con esto se designa a obreros que en su especialidad poseen habilidades y conocimientos extendidos, y que son dueños, por otra parte, de una excepcional cultura. Los historiadores del mutualismo han destacado hasta qué punto los *canuts*, y especialmente los jefes de taller, impregnados de una larga tradición profesional, dedicados a un trabajo artístico, orgullosos de su originalidad, constituían una unidad cultural de excepción. La veloz difusión de las grandes teorías sociales dentro de este grupo atestigua su carácter abierto y su gran curiosidad de espíritu.[104]
En la última parte de esta obra examinaremos si la correlación puede proseguirse en el plano de las mentalidades, pero más acá de ese nivel la correlación se establece entre las experiencias cotidianas de estos jefes de taller y la experiencia de la cual parte Proudhon. El jefe de taller, por el hecho de su lugar en el sistema social, establece con los poderes políticos, con su empleador, con sus pares y con sus *compagnons* relaciones sociales muy particulares, que nos parecen homólogas a aquellas que Proudhon erigió en sistema.
En sus relaciones con el Estado, el *canut* lionés está comprometido en una actitud de gran distancia o de conflicto lar-

104 «Notables por su instrucción y su gusto artístico, dotados de caracteres reflexivos y ampliamente abiertos, de naturaleza mística, los tejedores de seda formaban una corporación compacta y original, la más digna de ser mencionada entre todas las que existían en esa época». O. Festy, *op. cit.*

vado. Cualquiera que haya sido su juicio sobre la política y, por ejemplo, su fidelidad a la persona del rey, no depende de las decisiones gubernamentales, y la experiencia de las crisis coyunturales le muestra que su suerte depende, ante todo, de los problemas económicos y no del poder político. En 1840 esta distancia era mucho más profunda que antes de 1789, cuando el rey podía aún intervenir para facilitar el fin de una crisis. La ineficacia económica de la Revolución de 1830 demostró a los ojos de los *canuts* que no existía una relación directa entre un cambio en el equipo gubernamental y la prosperidad industrial. Esta distancia podía sentirse con mayor fuerza aún en Lyon, ciudad alejada del poder central, que en París. Después de 1830 la actitud de este grupo ante los poderes públicos se carga de hostilidad. No es que los jefes de taller estuvieran en conflicto abierto con las autoridades locales o con la policía; por el contrario, los responsables del orden público tienen menos prejuicios frente a estos *canuts* que frente a los *compagnons*, cuya turbulencia temen. En efecto, estos pequeños empresarios, que son responsables del mantenimiento de sus telares, se mostrarán sumamente preocupados durante los períodos de disturbios por la protección de los instrumentos de producción; en cambio, cuando quieren innovar y, particularmente, crear entre ellos relaciones institucionales y de solidaridad, se convierten en el blanco de la represión legal. El vigor de las prohibiciones se siente con tanta mayor fuerza cuanto más aguda es la necesidad de asociarse; antes de que se lleguen a formular reivindicaciones sobre esto, se hace sentir el carácter represivo del poder legal, con la publicación de las leyes que prohíben las coaliciones. Por eso el mutualismo se funda en secreto y las reuniones se desarrollan clandestinamente; al igual que asociaciones similares, está organizado en pequeñas células para escapar a la ley del código penal que exige una autorización para las reuniones de más de veinte personas. Esta doble experiencia de la distancia y del conflicto se verá expresada en el movimiento de la obra proudhoniana. Fuera de las denuncias violentas de carácter anarquista, se expresa con mayor fuerza aún la distancia entre la «realidad» que es la sociedad económica y los poderes políticos. Las obras anteriores a 1848 son notables en este punto por la gran indiferencia que demuestran con respecto a los poderes constituidos; mientras que toda la pasión reformadora se aplica a la organización económica y que la violencia de la denuncia se centra en la explotación del trabajo, se deja de lado la cuestión del poder polí-

tico, considerada como una consecuencia secundaria de las relaciones de producción. En 1831 los *canuts* plantearon la cuestión del poder después de haber planteado la cuestión de su organización económica; del mismo modo, Proudhon suscitará el problema político con posterioridad al «problema social» y siempre en función de este.

Si la relación con el poder político es una relación lejana, la relación del jefe de taller con el mercader-fabricante que le proporciona su trabajo está, por el contrario, perfectamente clara. El jefe de taller se relaciona a diario con el fabricante del que depende personalmente para su trabajo y para su existencia. Dentro de la experiencia del jefe de taller, es esta la relación culminante, que hace que las otras aparezcan como secundarias. Pero esta relación es necesariamente conflictiva en función de la propia organización de la «fábrica colectiva». No es de imaginar que estas relaciones hayan sido en todos los casos violentas y cargadas de odio; podía ocurrir que se dieran relaciones de tolerancia con los fabricantes liberales. Pero la naturaleza en sí de la relación entre el fabricante y el jefe de taller es por esencia una relación de conflicto y precisamente de conflicto económico. El jefe de taller depende por entero de su empleador y todos sus recursos están ligados al precio que obtiene por su trabajo, es decir, al precio de la mano de obra de las telas tejidas. Y este precio es necesariamente objeto de debate y de discusión, puesto que no hay nada que fije de antemano su valor. Por lo tanto, la reivindicación esencial es la obtención de un precio estable, la «tarifa», que daría un mínimo de seguridad al tejedor. Proudhon demostrará en todas sus obras económicas que la relación entre capital y trabajo es necesariamente conflictiva.

No se trata ni de un descubrimiento ni de una revelación. Desde antes de 1789, algunos fabricantes habían explicado claramente por qué estaban obligados a mantener el precio de la mano de obra a un nivel bajo. Etienne Mayet, en su *Mémoire sur les manufactures de Lyon* (1786), había expuesto la necesidad que tenía el fabricante de «retener al obrero en una necesidad continua de trabajo» y de mantener la mano de obra a bajo precio.[105] En cuanto a los *canuts*, la lucha es

105 «Es, pues, muy importante para los fabricantes de Lyon someter al obrero a una necesidad continua de trabajo y no olvidar nunca que el bajo precio de la mano de obra no solo es ventajoso en sí mismo, sino también porque hace más laborioso al obrero, de costumbres más ordenadas y más sometido a la voluntad de aquellos». E. Mayet, *Mémoire sur les manufactures de Lyon*: Londres, 1786, pág. 61.

igualmente aguda y consciente. La costumbre de robar en el peso suscita discusiones a veces violentas y mantiene un clima de desconfianza. El hecho de que los jefes de taller posean una relativa independencia, en lugar de evitar los conflictos, los envenena. El jefe de taller está ligado al fabricante por relaciones más complejas que las que ligan al asalariado con su empleador; debe, por ejemplo, mejorar sus instrumentos con vistas a trabajos que habrán de proporcionarle pero sin que las promesas que se le hacen obliguen al fabricante. Ocurre así que un jefe de taller, basándose en una promesa que le hicieron, se endeude para comprar o modificar telares, pero choque luego con la negativa del fabricante a cumplir con su palabra.[106] Frecuentes procesos prolongan tales discusiones. Además, la situación particular del jefe de taller, el vasto conocimiento que tiene de precios y mercados, le permiten examinar críticamente los argumentos que dan los fabricantes en favor de la depresión de los precios de mano de obra. Los fabricantes no dejan de invocar el peso de la competencia extranjera, los robos de que son víctimas por parte de tintoreros y devanadoras, las dificultades que encuentran en la venta de las mercaderías, pero los jefes de taller están en condiciones de discutir estos argumentos y examinar si están basados en la realidad.

En los años anteriores a la Revolución de 1848 esta situación se había agravado. El impulso económico provocado por un desarrollo comercial se había traducido en un crecimiento del número de negociantes y un aumento de los beneficios. Los fabricantes, que en el siglo XVIII tardaban cuarenta años en hacerse una fortuna, se retiraban ahora después de doce o quince años.[107] El antiguo fabricante, ligado a su industria y que mantiene relaciones paternales con sus artesanos, es reemplazado por un comerciante capitalista que tiene una conciencia mucho más aguda de la ganancia y de las posibilidades de enriquecimiento. En mayor medida que antes, el contraste entre riqueza y trabajo es profundo, y para el *canut* es un contraste escandaloso. Encontraremos en Proudhon la reiteración de esta actitud indignada contra el capital explotador, con el matiz que particulariza al capital en la persona del propietario y denuncia su «egoísmo».[108]

106 Es así como en 1825 le negaron a Pierre Charnier el trabajo prometido, después que hubo armado tres telares.
107 F. Rude, *C'est nous les canuts*, París: Domat-Montchrestien, 1954, pág. 16.
108 *Qu'est-ce que la propriété?*, pág. 258.

Durante este período, el conflicto económico con los fabricantes había tomado una nueva forma con la intervención cada vez más evidente de la administración en favor de los «patrones». No se trataba sin duda de una colusión nueva, pero era menos visible bajo el Antiguo Régimen, y los fastos del Imperio habían conseguido relegar estas preocupaciones a segundo término; la extensión del capitalismo y la legislación surgida de la Revolución de 1789 le daban un carácter mucho más definido. Los *canuts* vivieron directamente la experiencia con las insurrecciones de 1831 y 1834, cuando los fabricantes se apoyaron sin ambigüedad en las fuerzas del orden, y cuando los mutualistas, en su lucha por la fijación de una tarifa o en su agitación contra la ley de asociaciones, chocaron de frente con los poderes públicos. Como en Proudhon, la lucha económica conduce a una lucha política y, asimismo, la «cuestión social» pone de manifiesto la existencia de una colusión entre el capital y los poderes constituidos. Más exactamente, dentro de esta percepción donde el poder de los fabricantes es primordial, lo político es percibido como una emanación del poder económico.
Los jefes de taller viven la experiencia de una lucha de clases, ya que fueron llevados a participar en los intereses de su grupo y en los de sus compañeros, a la par que perciben a sus empleadores como los miembros de una clase hostil. El relato que Pierre Charnier hace de los orígenes del mutualismo ilustra esta unidad de intereses, esa facilidad de destacar la comunidad de objetivos, y al mismo tiempo la unidad espontáneamente atribuida al grupo social de los fabricantes. Cuando describe, por ejemplo, las discusiones que tenía en la barraca mientras aguardaba la recepción de las mercancías, y en el curso de las cuales recordaba a los jefes de taller «la falta de cumplimiento de las promesas por parte de los fabricantes, cuando estos nos hacían montar telares costosos...», emplea espontáneamente el *ellos* y el *nosotros*, reuniendo a los fabricantes en una unidad y asignando a los *canuts* la función de sujeto; las luchas personales se viven como fragmentos de una lucha de clase. Sin embargo, tanto para ellos como para Proudhon, la lucha de clases no se convierte en una abstracción ni en una fórmula para explicar todos los problemas; es siempre una experiencia concreta de la que hay que dar cuenta, y que es necesario, en cada situación, explicar en forma muy precisa. Los fabricantes no forman una entidad impersonal; son individuos cuyas actitudes habrá que explicar.
A partir de esa experiencia es posible comprender la fórmula

introductoria de Proudhon, *la propiedad es el robo*. Esta fórmula introduce a un análisis económico que explicará la formación del capital y su renovación a través del acaparamiento de la plusvalía, pero no se puede dejar de subrayar su carácter emocional, que expresa, ante todo, una experiencia social y una rebeldía. Para el jefe de taller que tiene un conocimiento claro y exhaustivo de su trabajo, que puede evaluar, como repite Proudhon, *el debe y el haber*, el debate sobre la tarifa es un debate contra el acaparamiento del fabricante; la fortuna es percibida como un robo perpetrado contra el productor. Esta percepción puede ser tanto más nítida cuanto el capital del fabricante sigue siendo un capital comercial, libre de los riesgos que corre el capital industrial. Es el artesano quien soporta la inversión para los telares. La fortuna del fabricante parece constituirse solo a costa del trabajo y de las manipulaciones comerciales fraudulentas, que Proudhon también denunciará violentamente. Pero sabemos asimismo que esta fórmula lapidaria sobre el *robo* que significa la propiedad no induce el rechazo de la posesión de los instrumentos de producción. Un punto esencial de la doctrina proudhoniana es precisamente esta dialéctica que, por un lado, denuncia el carácter *antisocial* de la propiedad absoluta, y, por otra parte, justifica la posesión, es decir, la *función*, el *uso*, de un capital por parte de un productor, con vistas al trabajo. Es sabido que Proudhon no dejará de oponerse a la expropiación general, postulará que las familias campesinas y los pequeños comerciantes sigan siendo los poseedores de sus medios de producción y que las grandes empresas se conviertan en propiedad de las compañías obreras. Esta teoría se adecua al modo de relación que el artesano tiene con sus instrumentos: el jefe de taller es propietario de sus telares, y puesto que él mismo los utiliza, esta posesión no se convierte en modo alguno en fuente de explotación. Al mismo tiempo es fácil imaginar que el cuidado con que mantenía su material, y el orgullo que sentía de poseerlo, demostraba a sus ojos la utilidad social de esta relación de posesión. En la idea de una apropiación general Proudhon verá también una amenaza de regresión moral y en la posesión una garantía de dignidad y de libertad. Entonces el problema se planteará en estos términos: ¿cómo eliminar el robo capitalista, pero evitando caer en la comunidad de bienes, y sin romper esta relación orgánica del hombre con sus instrumentos?

A estas relaciones sin cesar conflictivas con los fabricantes se opone radicalmente la relación con sus pares. Mientras

que las relaciones con los empleadores, o, dicho de otro modo, con el capital, son relaciones de subordinación y de oposición, las relaciones con los pares están desprovistas de rivalidad. Se trata de relaciones de igualdad, cualesquiera que fuesen los matices derivados de la habilidad o del número de telares que cada uno poseía. Sin duda un jefe de taller puede temer que uno de sus iguales acepte un precio de mano de obra más bajo que el suyo, amenazando así la tarifa obtenida, pero precisamente esta amenaza no puede, en una situación esencial de igualdad, sino incitar ante todo a cerrar filas con los otros *canuts* para evitar que se conviertan en competidores. Uno de los objetivos primarios del mutualismo será precisamente hacer efectivos los intereses comunes y evitar los riesgos de competencia. Estas relaciones de igualdad y de equivalencia en los status revisten caracteres muy particulares que los diferencian nítidamente de las relaciones que pueden existir entre los obreros de la misma fábrica o entre los pequeños propietarios de la misma ciudad. Estos jefes de taller están reunidos por una misma subordinación a los fabricantes; durante las crisis, experimentan la solidaridad extrema de sus intereses, pero no están confundidos dentro de la *misma* empresa, con posibilidad de integrarse. Se dirigen a fabricantes diferentes, discuten cada uno por su lado los trabajos que se les encargan y los precios que obtendrán, trabajan en su propio taller y, aun en el nivel de los instrumentos, utilizan telares que requieren un trabajo individual. Las relaciones que tienen con sus pares son, pues, esencialmente diferentes de las que se suscitan entre los obreros de una gran empresa. Entre ellos no existe la solidaridad objetiva que impone la fábrica y que corresponde simultáneamente a una despersonalización del trabajo. La relación entre los jefes de taller tiene la particularidad de ser una relación entre asalariados, pero entre asalariados independientes. Estos hombres son también patrones, patrones-obreros, y se reúnen como individualidades diferentes y responsables de su propia gestión. Se puede prever que van a valorar y defender este status de independencia en la medida en que más se vea amenazado; en un período en que se ha comprobado que es posible concentrar la producción, concentración que traería aparejada la destrucción de este margen de libertad y de poder, así como seguramente también una disminución de los recursos, es previsible que dicho status fuera defendido encarnizadamente. La relación a crear con los pares será, pues, una relación de intercambio y de *mutualidad*, es decir, una relación entre iguales, mientras que se rechaza con la mayor violencia

el término amenazador: la pérdida de independencia dentro de la comunidad. Proudhon va a situarse exactamente en esta problemática; instaurar una relación económica entre polos de producción diferenciados, rechazando el comunismo autoritario con tanta energía como el liberalismo capitalista. La homología es aquí lo más estrecha posible entre la relación social que une a los jefes de industria y su práctica mutualista, entre su práctica y la problemática proudhoniana.

Se puede destacar que las relaciones que se establecen entre estos productores asalariados e independientes no son en modo alguno asimilables a las relaciones entre pequeñoburgueses. Sin duda, si se entiende por pequeña burguesía el conjunto de los individuos que no son ni grandes propietarios ni obreros de las grandes fábricas, se incluirá al jefe de taller dentro de la clase media, pero una estratificación tan grosera no puede ser muy esclarecedora en cuanto a la sociedad francesa del siglo XIX. Empero, esta noción confusa abarca comprensivamente características que se oponen en forma antinómica al status de los *canuts*. Dentro de la producción el pequeñoburgués tendría un papel si no parasitario, al menos marginal; el jefe de taller es realmente un productor: en el proceso de producción se sitúa sin ambigüedad entre los trabajadores directos. De ningún modo es un intermediario, como lo es el prototipo del pequeñoburgués, es decir, el pequeño comerciante; nada espera del comercio o del tráfico, y la *especulación* le es desconocida. Por último, las relaciones que mantiene con sus pares no están en modo alguno teñidas del carácter de rivalidad que se atribuye al espíritu y a la situación del pequeñoburgués. Es presumible que la denominación de pequeñoburgués podría producir el desconocimiento total de la especificidad de esta situación, si es que no tiene el objeto de ocultarla.

Las relaciones existentes entre los jefes de taller y los *compagnons* son tanto más importantes para nuestra investigación cuanto que el pensamiento de Proudhon muestra en este sitio singulares silencios. Tan detallista cuando se trata de intercambios entre productores, nada especifica en este punto, sin embargo esencial, de las relaciones entre jefes de taller y *compagnons*. Pero quizás esta vaguedad corresponda a la complejidad de las relaciones efectivas, al mismo tiempo que a una reticencia de los jefes en responder claramente a estas cuestiones.

El status del jefe de taller no deja de poseer ciertos privilegios con respecto al del *compagnon*. La posesión de los instrumen-

tos le procura más seguridad y más prestigio. Dentro de su pequeña esfera posee una relativa autoridad sobre sus empleados y los obliga a cumplir sus compromisos. Esto se ve, por ejemplo, en los textos del mutualismo como fueron redactados en 1827-1828: una de las tareas del mutualismo consistiría en modificar los *abusos perjudiciales* a los jefes de taller que cometen los *compagnons* cuando no cumplen la ley sobre las libretas, y que cometen también los aprendices al no cumplir los contratos de aprendizaje.[109] Detrás de estos proyectos de reforma se adivinan los conflictos infaltables entre los jefes de taller y los *compagnons* o los aprendices. Sin embargo, tanto desde el punto de vista de la organización de la fábrica colectiva, como desde el punto de vista de las insurrecciones políticas, es previsible que los conflictos entre los *canuts* no fueran comparables con la lucha librada contra los fabricantes. Durante los años que precedieron a 1848, el conflicto esencial se sitúa, no dentro del grupo de los *canuts*, sino entre clases obreras y fabricantes, subrayando así la identidad de intereses entre *compagnons* y maestros-obreros. El uso de los términos «clase obrera» y «*canuts*» consagra esta situación al designar, a la vez, al artesano y al obrero-artesano.
Esta relativa identidad de intereses se ve favorecida por los estrechísimos límites del taller; los jefes de taller más importantes emplean solo cinco o seis *compagnons*, y la mayoría emplea menos. Muchos artesanos trabajan solos o con su familia, y a los 8.000 jefes de taller corresponden solamente 30.000 *compagnons*. Si bien se da aquí una diferencia numérica, es menester compararla a la cifra mucho más reducida de los fabricantes, agrupados en 400 razones sociales. El hecho más importante es que, en ese pequeño taller, se conocen el monto de los beneficios y el precio del trabajo: el *compagnon* recibe una parte definida del salario fijado por el fabricante. Según los usos establecidos, percibe la mitad del precio de obra que el jefe de taller percibe por las telas labradas y los dos tercios en el caso de los artículos corrientes. La regularidad de este estipendio permite evitar los debates sobre la distribución de los salarios, mientras que la considerable variación de los precios suscita desacuerdos incesantes con los patrones.
Esta comunidad de intereses debía manifestarse en las formas de expresión comunes. El primer diario lionés consagrado a los *canuts*, *L'Echo de la Fabrique*, cuyo primer número aparece el 30 de octubre de 1831, confunde en la misma lucha a

109 F. Rude, *Le mouvement ouvrier...*, *op. cit.*, pág. 133.

ambas capas obreras. Cuando escribe: «Sin defensa hasta hoy contra los embates del comercio (...) los infortunados obreros eligieron la publicidad como arma defensiva de sus derechos»,[110] marca perfectamente la división social entre *comercio* y obreros, designando explícitamente bajo este segundo término a los jefes de taller y a los obreros de la seda. Durante la insurrección de noviembre de 1831, unos y otros participan de los combates callejeros y, por ejemplo, el 25 de octubre del mismo año, cuando 6.000 *canuts* desfilan por las arterias de la ciudad, divididos en grupos disciplinados (por «decurias» y «centurias»), los observadores no distinguen en sus filas a los maestros-obreros, de los *compagnons*. Asimismo, los procesos entablados contra los delitos de coalición afectan indistintamente a unos y otros; cuando Jules Favre, abogado de los inculpados, defiende a catorce *canuts* (27 y 28 de agosto de 1833) acusados por su participación en la coalición del mes anterior, los reúne bajo el término de «proletarios» y *L'Echo de la Fabrique* titula su crónica «Proceso a los mutualistas y a los *ferrandiniers*».*[111]

El medio obrero de los *canuts* es bastante heterogéneo, pero no se da en él conflicto interno de importancia, y sus organizadores siguen siendo esencialmente los jefes de taller. El mutualismo reúne a los jefes de taller, mientras que los *compagnons* forman la Société des Ferrandiniers. A veces son los mutualistas quienes desencadenan los movimientos de huelga, como, por ejemplo, el 14 de febrero de 1834, cuando los jefes de taller dieron la señal de parar los telares; otras veces son los *ferrandiniers* quienes postulan la continuación de la huelga contra la opinión de los maestros-obreros. Pero, en el período anterior a 1848, es realmente el mutualismo y no la Société des Ferrandiniers el que inspira y organiza las luchas de noviembre de 1831, febrero de 1833, febrero y abril de 1834; numéricamente débil, la Société des Compagnons Ferrandiniers se somete a la supremacía irrebatible de los mutualistas. Según el testimonio de Audiganne, «desde mediados de 1831, el mutualismo había asumido la iniciativa en la dirección de los intereses populares».[112]

Es esta situación y esta dinámica social lo que se encuentra exactamente expresado en la obra de Proudhon, y hasta en las

110 O. Festy, *op. cit.*, pág. 104.
* Viene de *ferrandine*, un tipo de tela que se fabricaba antiguamente. (*N. de la T.*)
111 *Ibid.*, págs. 174-75.
112 A. Audiganne, *op. cit.*, vol. II, pág. 27.

omisiones concernientes a estos problemas. Proudhon no ve o no quiere ver el hecho de que puedan producirse injusticias o tensiones dentro de su sistema mutualista en el propio seno de una empresa. Supone que podrían discernirse fácilmente los tiempos de trabajo y admite, sin profundizar más, que los asociados se pondrán de acuerdo para remunerar los talentos particulares. Al mismo tiempo encontramos en su actitud cierta reserva respecto de las «masas» o, como él dice, respecto de la *plebe.* No se encuentra en él esa idea, sin embargo común a esta época, según la cual la revolución surgiría de la miseria extrema. No por ello está ausente de sus análisis esta indicación, pero no asigna al proletariado más desprovisto el cuidado de organizar la sociedad. Tampoco encontramos en sus obras la reproducción de esas homilías sobre la miseria obrera, comunes en su época, ni una demagogia que invistiera a las clases pobres con la verdad política, precisamente en función de su pobreza. Para el jefe de taller no se trata de esperar la *solución al problema social* por parte de una masa mesiánica, sino más bien de reorganizar la vida económica según un plan mutualista e igualitario y de reproducir en las grandes empresas este modelo de mutualidad. Este programa incluye cierta desconfianza frente a los sueños comunistas y fraternales, que encuentran un eco tradicional entre los *compagnons.*

Puede, pues, definirse y reconocerse en sus caracteres propios la fracción de la clase obrera cuya fundamentación teórica asume Proudhon. Estos productores están empeñados en una lucha de clases que no puede superarse dentro de las relaciones económicas existentes; pero esta lucha reviste un carácter particular, porque no solo opone los ricos y los pobres, sino también grupos que pretenden administrar la producción de manera opuesta. Dado que el jefe de taller es un productor administrador, está en condiciones de evaluar circuitos comerciales y regulaciones económicas, y su atención recae espontáneamente sobre la reorganización o sobre la revolución de las instituciones económicas. Habituado a la organización del trabajo y a sus dificultades, tenderá menos a hacer de la revolución un sueño paradisíaco y se sentirá más inclinado a reflexionar sobre las modalidades concretas de la organización futura y su funcionamiento. Al mismo tiempo está habituado a contar sólo consigo y con sus pares, y puede esperarse de esta capa social que sea particularmente rebelde frente a las tentativas de manipulación por parte de elementos exteriores. No significa esta conclusión que la ideología de los mutualistas

o su sistematización proudhoniana haya tenido como única área de difusión a esta capa minoritaria. Por el contrario, los acontecimientos ulteriores y, por ejemplo, el hecho de que los primeros representantes franceses en el seno de la Asociación Obrera Internacional fueran proudhonianos, el hecho más importante aún de la manifestación casi unánime de un proudhonismo difuso en la Comuna de 1871, mostrarían con creces hasta qué punto el mensaje de Proudhon rebasaba ampliamente la capa de los maestros-obreros. No podemos abordar aquí el vasto problema sociológico de esa difusión tan extendida del proudhonismo, pero podemos sugerir simplemente algunas hipótesis. Si nuestras conclusiones anteriores son exactas, habría que verificar ante todo si los militantes obreros más activos durante el período 1830-1871 no surgieron de esa capa indicada por Prouhon. Esta hipótesis parece verificarse respecto de los militantes obreros de la Primera Internacional. Pero habría que examinar también, en este prolongado período, la naturaleza de las relaciones sociales entre los artesanos-asalariados y los *compagnons*; si se verificara, como se dio el caso entre mutualistas y *ferrandiniers*, que existía un amplio acuerdo, y, más aún, que los maestros-obreros ejercían un cierto ascendiente sobre los *compagnons*, se entendería más fácilmente la atención que tuvo el mensaje proudhoniano en el conjunto de las clases obreras. Por último, será necesario averiguar si los *compagnons* y los obreros no encontraron también una expresión de sus propias aspiraciones en las fórmulas proudhonianas; nada permite, en efecto, afirmar la existencia de una oposición insuperable entre las mentalidades, las aspiraciones y las imágenes de estos diferentes grupos sociales. El examen de sus respectivas actitudes políticas debe permitir ratificar o rectificar estas hipótesis.

7. Mutualismo y revolución

La correlación que hemos establecido entre el mutualismo y el proyecto proudhoniano debe ser verificada en el terreno de la acción política. ¿Puede pensarse que el mutualismo llevaba en su propia dinámica la vocación por un cambio brusco y profundo de la sociedad en su conjunto, o se limitaba, por el contrario, teórica y prácticamente, a una defensa corporativa? Sin pretender dar aquí una definición exhaustiva del acto revolucionario, admitimos que un movimiento puede ser calificado

como revolucionario si se organiza para una modificación general de la sociedad que implique en particular la creación de nuevas relaciones de poder y una nueva distribución de las clases sociales. Esta pregunta debe ser planteada menos en el terreno de las intenciones que en el de las acciones: interesa sobre todo saber si esta organización explícitamente económica intervino realmente en el plano de los «asuntos generales» con la intención de transformarlos. ¿Estaba acertado Proudhon cuando de un movimiento de este tipo esperaba la revolución o, según su expresión, la *liquidación social*? ¿O cometió precisamente el error decisivo de considerar revolucionario a un movimiento de reivindicación corporativa, de los que existían múltiples ejemplos entre 1830 y 1848? El examen de las luchas libradas por estos jefes de taller durante el período considerado deberá aportar elementos para responder a estas preguntas.

Simultáneamente, esta investigación debe esclarecer la teoría política de Proudhon, quien con frecuencia ha sido acusado de contradicción en este punto. Su crítica violenta del hecho político, sus consignas convocando a una revolución social y no a una revolución estrictamente política, hicieron que se le considerara, en particular por parte de los escritores marxistas, como un teórico «reformista», si no contrarrevolucionario. A pesar de su fraseología revolucionaria, desde el momento en que no postuló la creación de un partido unitario con vocación política, ni la expropiación general de los bienes de producción, Proudhon sólo habría incitado a la concreción de algunas reformas favorables a los obreros, corriendo así el riesgo de apartarlos de una lucha realmente revolucionaria.

Pero el examen de las luchas libradas por los mutualistas en noviembre de 1831, abril de 1834 y durante la Revolución de 1848 descubre un movimiento original en su espíritu y en su práctica, que conduce, de una organización espontánea de carácter corporativista, hacia una acción política violenta e insurreccional. Esta dinámica va a encontrarse, y a veces a confundirse, con la acción de grupos con vocación puramente política, pero conservará, en todas las etapas, su propia originalidad y resistencia.

Debemos subrayar nuevamente la espontaneidad de este movimiento. En una sociedad compleja donde existen ya organizaciones estructuradas y numerosos modelos que los jefes de taller podían seguir, los fundadores del mutualismo no se enfeudaron a ninguna organización para crear su movimiento. No recibieron consigna ni directiva alguna, cualquiera que

fuese su procedencia. El relato que hace Pierre Charnier de los orígenes del mutualismo ilustra muy bien aquello que Proudhon designaría con la expresión *espontaneidad de acción.*[113] Charnier describe las discusiones que precedieron la fundación del movimiento, en las que no intervino elemento alguno ajeno al grupo de jefes de taller: discusiones, desacuerdos, proposiciones formuladas y luego abandonadas, los propios interesados elaboran todos los proyectos en el seno mismo del grupo. Más exactamente, la elaboración común se hace descartando a los otros grupos y en contra de ellos; se hace directamente en contra de los fabricantes, y también, en cierto modo, en contra de los *compagnons*, cuya insubordinación se teme, sobre todo durante el primer período de la nueva institución.[114] Esta actividad puramente espontánea constituye también una reacción contra la apatía manifestada anteriormente por el grupo. Pierre Charnier sabe que ha superado lo que él llama la *inercia de la clase obrera*; se describe a sí mismo como «inflamado de deseos de venganza contra el abuso infame que se hacía de la inercia de la clase obrera», y su relato lo muestra, en efecto, luchando encarnizadamente para que sus proyectos sean aceptados, a pesar de las reticencias iniciales de sus futuros asociados. Pero esta espontaneidad es, más exactamente, creación espontánea de una institución; porque se trata directamente de una nueva organización entre los jefes de taller y del establecimiento de nuevas relaciones regulares entre los talleres. Para dar aquí una primera indicación sobre el concepto de anarquía que Proudhon empleará para caracterizar esta situación, habrá de observarse que en este ejemplo la anarquía es exactamente el rechazo de una desorganización, la reacción contra un desorden y la creación de un orden nuevo, orden directamente instituido por los interesados y confiado siempre al control de los mismos. En el proyecto de Charnier sólo es cuestión de unirse, «de asociar a todos los maestros tejedores de nuestra ciudad»:[115] crear libremente una organización autónoma.

Asimismo, el funcionamiento de la nueva asociación va a desarrollarse sin que se inmiscuya ningún elemento extranjero; los mutualistas son particularmente cuidadosos en este punto: su reglamento prescribe que todos deberán observar «un secreto inviolable frente a cualquier intruso».[116] Tales principios ex-

113 *Système des contradictions économiques*, vol. I, pág. 34.
114 F. Rude, *Le mouvement ouvrier...*, *op. cit.*, pág. 127.
115 *Ibid.*
116 *Ibid.*, págs. 142-143.

cluyen notoriamente la intervención de cualquier partido político. Los mutualistas llevarán adelante su empresa espontáneamente y solo a partir de su propia decisión colectiva: cualesquiera que fueran sus conexiones con otros grupos, los mutualistas conservarán, en lo esencial, su autonomía de decisión en el curso de las luchas insurreccionales. Se negarán a enfeudarse a los partidos políticos, junto con los cuales podrán emprender luchas de manera ocasional.

La *espontaneidad de acción* también habrá de revelarse en las motivaciones de las acciones emprendidas, que no residen exclusivamente en las dificultades económicas y en el exceso de miseria. Las condiciones penosas del trabajo, la duración de la jornada de 16 a 18 horas, y con mayor fuerza el envilecimiento de los precios de la mano de obra, condicionaron sin duda la revuelta de los *canuts*. Jefes de taller y *compagnons* comentan incesantemente esta miseria objetiva, que también es cantada en la célebre queja de los *canuts*...

Y a nosotros, pobres *canuts*, sin lienzo nos entierran.
Somos nosotros, los *canuts*.
Todos nosotros estamos desnudos.

Antes de la insurrección de noviembre de 1831, la sedería lionesa había sufrido una aguda crisis, consecutiva de la Revolución de 1830. La recesión comercial había afectado directamente a esta industria de lujo y, hacia fines de 1830, no pocos *compagnons* habían retomado la vieja tradición de los cantores callejeros —hombres y mujeres— a través de la cual los *canuts*, después de perder su empleo, se resignaban a la mendicidad. Pero es igualmente digno de destacarse el hecho de que la insurrección de noviembre no se haya producido en una fase de crisis aguda y que, por el contrario, se haya desarrollado en un período de relativa expansión. Desde febrero de 1831 la industria había retomado una actividad normal y, después de una recesión en junio-julio, el trabajo había vuelto a normalizarse desde agosto.[117] La insurrección de noviembre no fue, pues, exactamente un «motín del hambre», a pesar de la situación de extrema miseria de los tejedores. En ese momento los tejedores no piden trabajo, puesto que todos los telares funcionan; tampoco piden una disminución de las horas de trabajo, puesto que no están sometidos a un reglamento común; en un período próspero para los negocios, piden jus-

117 F. Rude, *C'est nous les canuts*, *op. cit.*, pág. 14.

tamente un salario adecuado a la nueva coyuntura económica, es decir, una *tarifa* «*proporcionada al estado del comercio*».[118] Conociendo en su condición de jefes de taller la ganancia que los fabricantes perciben, juzgan oportuno retomar una vieja reivindicación, y estiman que llegó el momento de imponerla. La disparidad entre la crisis económica y la lucha reivindicativa esclarece un aspecto importante que Proudhon debía teorizar. Esta discontinuidad temporal pone en evidencia lo insuficiente del juicio, trivial en esa época, que establecía una relación de continuidad entre la miseria y la insurrección. Sismondi, Eugène Buret y Louis Blanc habían desarrollado ampliamente este tema, y después de la crisis de noviembre los diarios opositores no dejarían de retomarlo. Como escribe *Le Globe* el 27 de noviembre de 1831, «aún no sabemos por propia experiencia cómo son los hombres cuando combaten para tener pan»; también se repetirá hasta el cansancio que la insurrección marca «decididamente la guerra de los que nada tienen contra los que tienen algo». Pero sea cual fuere la verdad muy general que esas proposiciones encierran, tienden a negar la originalidad de las luchas de los *canuts* para reducirlas a simples reacciones necesarias, que se presume no habrían ocurrido si los obreros no hubiesen conocido el hambre. Por su parte, los sansimonianos podían pensar que estos disturbios no se producirían si la sociedad estuviera organizada más racionalmente, según los principios que ellos mismos proponían. Proudhon expresará otro punto de vista cuando afirme que los productores crearon sus propias organizaciones, y que deberán imponerlas a la totalidad de la organización económica. Esto mismo habría podido comprobarlo, en estado embrionario, en el mutualismo, el cual no era el simple reflejo de una crisis económica, sujeto a desaparecer con la prosperidad, sino una organización autónoma, libremente instituida y que actuaba según sus propias opciones.

En los primeros días de noviembre de 1831, es decir, en la víspera de la insurrección, el mutualismo ofrece, pues, la imagen de una organización fuertemente estructurada, anclada en el trabajo cotidiano y capaz de tomar decisiones que comprometen al conjunto de los adherentes. Junto a esta organización coherente, los diversos grupos políticos están particularmente debilitados y divididos. Y lo más grave es que esta división revela actitudes perfectamente contradictorias, que debían quebrantar a las organizaciones obreras. Aunque la evo-

118 *Ibid.*, pág. 15.

lución política ulterior haya conducido a minimizar la importancia de los partidarios de la monarquía, numerosos indicios hacen pensar que la imagen de rey generoso, que protege a los obreros contra los ricos, no había desaparecido en modo alguno de ciertas familias obreras. Pierre Charnier es un ejemplo de esto, pues no veía ninguna oposición entre la creación del mutualismo y la protección real, esperando, por el contrario, defender a la monarquía, contra la invasión del comercio y de las clases burguesas, a través de la organización obrera.[119] Luego de la Revolución de Julio muchos obreros esperaban que el cambio dinástico favoreciera sus intereses, y en la decepción de esa esperanza se apoyaron, en parte, los partidos republicanos. En Lyon los «carlistas», partidarios de Carlos X y Enrique V, encuentran, en los meses que precedieron a la insurrección de noviembre de 1831, adherentes pertenecientes a las clases populares. En el curso de los motines, un supuesto Luis XVII (el «barón de Richemont») hizo su aparición sin despertar una hostilidad particular. Del mismo modo, la caída del Imperio no eliminó la nostalgia por el bonapartismo, que debía manifestarse a lo largo del período que precedió a 1848, hasta llegar a la elección masiva de Napoleón III como presidente de la República. En Lyon, como en otros lados, la imagen de Bonaparte cristalizaba las amarguras, a medida que el tiempo embellecía las glorias del Imperio. La imagen del Emperador, protector del «pueblo trabajador», sobrevive hasta en las filas de los mutualistas; en marzo de 1834 escriben que «el genio de nuestra época, el gran Napoleón», si hubiera vivido cuando la insurrección de noviembre de 1831 «habría procurado comprender esta dolorosa catástrofe, porque habría indagado hasta el fondo de la llaga, y la subsistencia del pueblo trabajador habría dejado de ser —estamos de ello íntimamente convencidos— un problema todavía por resolver».[120] A estas opciones monárquicas o bonapartistas se oponen los grupos y las ideologías republicanas. El acercamiento entre obreros y republicanos se manifiesta el 5 de junio de 1832 durante las exequias del general Lamarque, donde los gritos de «¡Viva la República! ¡Abajo Luis Felipe! ¡Abajo la Pera Madura!» se oyen en el cortejo, mientras las corporaciones de obreros y la Société des Amis du Peuple marchan juntos. En octubre de 1833 milita en la Société Républicaine des Droits de l'Homme un cierto número de obreros, como el zapatero

119 F. Rude, *Le mouvement ouvrier...*, *op. cit.*, págs. 139-40.
120 O. Festy, *op. cit.*, pág. 314.

Efrahem, los tipógrafos Lemonnier y Pasquier-Labruyère, ebanistas, carpinteros finos, guanteros. Pero se sabe que los republicanos están también divididos: inmediatamente después de la insurrección que siguió a los funerales del general Lamarque, surgen oposiciones entre los republicanos políticos que se reúnen en torno de *Le National*, y los republicanos sociales, cuyo órgano, *La Tribune*, se compromete más claramente con el movimiento de reforma social. En este movimiento ampliamente abierto iban a expresarse las grandes doctrinas de los reformadores sociales: el sansimonismo, el fourierismo y las diferentes doctrinas de la asociación (Buchez).

Había, pues, una flagrante oposición entre organizaciones obreras basadas directamente en las estructuras económicas y la extrema diversidad de estas tendencias y de estos grupos políticos, oposición que sería destacada por Proudhon. Para muchos obreros estos partidos políticos fugaces no podían tener gran peso junto a la continuidad y estabilidad de su propia organización. Pero con más inquietud veían que esos agrupamientos no habían surgido de las clases obreras, sino que pertenecían esencialmente a las clases medias. En París la Société des Droits de l'Homme está constituida en su mayor parte por representantes de la burguesía y de la pequeña burguesía, y aun en Lyon, donde la asociación llamada de los Volontaires du Rhône está animada, en agosto de 1831, por el jefe de taller Jacques Lacombe, su reclutamiento no se limita a las clases obreras. La distinción entre las organizaciones profesionales y los grupos políticos era, pues, perfectamente clara durante este período, cosa que conocían sus participantes. Se comprende que obreros como los mutualistas, habiendo creado una asociación que les pertenecía directamente y que tenía un reclutamiento perfectamente homogéneo, hayan podido considerar a los partidos políticos como elementos exteriores a ellos mismos, dependientes de una esfera social ajena a la propia. A partir de esta experiencia, y en la medida en que buscaban en sí mismos las «soluciones al problema social», afirmaban lúcidamente la separación entre lo *político* y lo *social* y formulaban con claridad su negativa a considerar los problemas sociales bajo el ángulo de una lucha exclusivamente política.

En medio de los motines, sublevaciones e insurrecciones que marcaron la Monarquía de Julio, la insurrección lionesa de noviembre de 1831 fue, a la vez, reveladora de las potencialidades de las clases obreras en esta época e instauradora de una situación original, donde los insurgentes debieron respon-

der a nuevos problemas que su práctica acababa de crear. Conviene recordar aquí los rasgos esenciales de esta insurrección dirigida por los jefes de taller y precisar, también, en qué medida Proudhon iba a tomarla como modelo.

Aunque ello sea obvio, es necesario subrayar que esta fue una insurrección «social», realizada por obreros y a raíz de problemas concernientes a su situación económica. Ofrece el esquema muy particular de una lucha obrera nacida de un conflicto con los patrones y que se desenvuelve, por su propia dinámica interna, sobre el plano político, sin que por ello hubiera perdido su significado inicial. Se desarrolla progresivamente, a partir de una acción reivindicativa dirigida por obreros organizados profesionalmente, hacia una acción política de enfrentamiento con todos los poderes establecidos. En esto se opone diametralmente a las revoluciones de 1830 y 1848, donde los objetivos de la lucha fueron, desde el comienzo, el repudio a decisiones gubernamentales. Las razones inmediatas de estas revoluciones fueron decisiones concernientes a la vida política, es decir, las ordenanzas de Julio y la reforma del sistema electoral, y la acción revolucionaria terminó con el cambio de las formas gubernamentales, el alejamiento de Carlos X o la instauración de la República. Debía ser claro para Proudhon que estas revoluciones en nada modificaban lo esencial y que al mismo tiempo la *revolución social* debía realizarse por otros actores que aquellos que habían intervenido en el curso de esas revoluciones políticas.

Exigiendo la fijación de la tarifa, y solo eso, los tejedores plantean una exigencia que les pertenece directamente y que solo concierne a la organización de las relaciones económicas. Como lo expresa con toda claridad la célebre divisa «Vivir trabajando o morir combatiendo» inscrita en la bandera negra, los *canuts* no esperan el mejoramiento de su condición de un cambio de gobierno o de una decisión política, sino que reclaman directamente y usando sus propias armas el reconocimiento de sus reivindicaciones. De ningún modo buscan darse un nuevo poder político del que esperarían la solución de sus dificultades; se niegan a plantear el problema en estos términos y buscan imponer directamente su voluntad. Con esta intención, no les molesta recurrir eventualmente a los servicios de las autoridades municipales y prefectoriales; cuando, el 25 de octubre, la comisión reunida en la prefectura, y compuesta por fabricantes y jefes de taller en igual número, anuncia la firma de la tarifa, los manifestantes reunidos en la calle aclaman al prefecto, barón Bouvier-Dumolard. Pero es preci-

samente esta indiferencia hacia los poderes políticos lo que hará posible la reanudación del movimiento y su radicalización: en cuanto los obreros verifican que no se cumplen los compromisos asumidos, retoman su movimiento insurreccional, arremeten contra los diferentes obstáculos físicos e institucionales que se oponen a ellos, eliminan los poderes constituidos y crean, finalmente, un nuevo poder político. La insurrección, iniciada a partir de una reivindicación estrictamente económica, recelosa respecto del dominio político, culmina con la creación de una nueva organización social y, podría decirse, con la destrucción transitoria del poder estatal.

Es necesario precisar algunos aspectos de esta insurrección obrera que se encuentra directamente en la concepción proudhoniana de la revolución. Los obreros manifiestan con decisión, como escribe Proudhon, una «fuerza» política: imponen su poder en la calle y deponen, al menos por el momento, todos los controles políticos y militares. Intervienen espontáneamente y en respuesta a sus propias concepciones: no reciben ninguna consigna de los partidos políticos o, mejor dicho, desconfían de una eventual politización de sus movimientos. El 23 de noviembre el papel que desempeñan los Volontaires du Rhône se vuelve preponderante, pero no por ello el mutualismo se confundirá con ese movimiento, y durante unas horas se forman dos poderes distintos: el de los Volontaires du Rhône en el Ayuntamiento y el de los jefes de las secciones obreras.

El mutualismo interviene como fuerza ofensiva que elige a sus enemigos en función de sus propios objetivos. Al iniciarse el movimiento, se señala exclusivamente como fuerza adversa al conjunto de los fabricantes; en el comienzo, el enemigo que se busca abatir no es el poder político y las autoridades administrativas, sino el poder económico de los fabricantes. No se ataca abiertamente al poder político, tanto menos cuanto que este intenta ejercer un papel conciliador y cumplir la función de árbitro entre obreros y patrones. Los observadores no se equivocan al subrayar que la revuelta de los tejedores era esencialmente una lucha entre clases rivales. Pero el Estado se verá atacado por la propia dinámica del movimiento y como resultado de su colusión con la clase de los propietarios. La lucha no tenía intención política; más exactamente, se negaba a tenerla, pero condujo por último a someter la ciudad al exclusivo poder obrero. Si nos atenemos a la práctica de los obreros durante este período, y sin tomar en cuenta divergencias o vacilaciones que pudieron manifestar en el curso de la acción, la unidad de su movimiento los conduce,

de una reivindicación resueltamente económica, a la eliminación de los poderes legales. El 21 de noviembre, mientras se van formando los grupos en La Croix-Rousse y los «emisarios» van de taller en taller para incitar a los que trabajan a salir a la calle, la única intención de los obreros es manifestar violentamente su voluntad de que se aplique la «tarifa». Pero, al término de los tres días de motines, la ciudad se encuentra sin gobierno. Como el prefecto Bouvier-Dumolard escribe, con toda la claridad deseable, el miércoles 23 de noviembre a las dos de la mañana: «*Todas las fuerzas militares* de todas las armas, las de gendarmería y las de la guardia nacional (...) han sido forzadas (...) a evacuar a las 2 el Ayuntamiento (...) y a retirarse fuera de la ciudad (...) Fuimos obligados también a dejar que el puesto del Ayuntamiento fuera ocupado por las tropas de la insurrección, que eran dueñas de todas las posiciones. La insurrección domina todos los poderes y (...) las leyes y los magistrados carecen de fuerza frente a ella».[121]

Entre el 24 de noviembre y el 3 de diciembre, fecha de la entrada en Lyon de las tropas del mariscal Soult, la ciudad estará entregada por completo al poder de los obreros insurgentes. De resultas de una insurrección totalmente social se creará una situación revolucionaria.

Se encontraba planteado así, por la acción y en la acción, el problema de las relaciones entre una revolución social y una revolución política. Inmediatamente se plantearía la cuestión de saber cuáles habían sido los papeles respectivos de las organizaciones estrictamente obreras y de las agrupaciones políticas: en otros términos, puesto que el mutualismo y los Volontaires du Rhône eran las dos organizaciones esenciales, ¿cuáles habían sido sus respectivos papeles?

A los pocos días de ocurridos los acontecimientos, ya divergían los testimonios. Para el ministerio, era tentador destacar el carácter apolítico de estas violencias, reducirlas exclusivamente a un enfrentamiento de intereses económicos y negar así que se haya cuestionado al gobierno local. *Le Moniteur* del 29 de noviembre afirmó que estas asonadas se habían desarrollado «con ausencia completa de toda idea política, de todo símbolo partidario, de todo clamor sedicioso a través de esos desórdenes (...) sin ningún componente de irritación contra el gobierno en sí»,[122] lo cual estaba muy lejos de la verdad. El

121 F. Rude, *C'est nous les canuts, op. cit.*, pág. 92.
122 O. Festy, *op. cit.*, págs. 112-13.

prefecto de Isère escribía el 26 de noviembre que la insurrección no tenía ningún carácter político y derivaba simplemente de «*discusiones domésticas, sin relación alguna con el orden político*».[123] Por el contrario, los jefes de los Volontaires du Rhône afirmaban que la insurrección tenía un significado político, y a partir del 21 de noviembre se esforzaron en dirigirla.

No podía dejar de plantearse la discusión puesto que, en efecto, las relaciones entre el movimiento obrero y los movimientos políticos habían sido muy estrechas. El propio símbolo de la insurrección, la bandera negra con su inscripción «Vivir trabajando o morir combatiendo», es un símbolo ambiguo; aparentemente apolítico, este lema sería obra de un obrero republicano, el sastre Jean-Claude Romand.[124] En los combates desarrollados en los diferentes barrios parece muy difícil discernir si la iniciativa pertenecía a grupos obreros o a grupos constituidos políticamente: en la fluidez de los combates es presumible que los obreros se hayan unido indistintamente a ambos tipos de grupos y que algunas operaciones fueran la obra de columnas formadas ocasionalmente, sin depender de ninguna organización. Es claro, en cambio, que en el momento de las decisiones, ambos movimientos se mantuvieron diferenciados y que la originalidad respectiva de las organizaciones obreras y del movimiento político republicano se conservó durante todo el curso de la insurrección. Sabemos que el levantamiento fue provocado por las asociaciones obreras y que la iniciativa de las primeras manifestaciones corresponde enteramente a estas; la gran manifestación del 25 de octubre, que constituyó el preludio de la insurrección, fue obra exclusiva de los jefes de taller de sedería y de los *compagnons*, así como sus objetivos se limitaban estrictamente a la obtención de la tarifa. Al sucederse los acontecimientos, asistimos a un esfuerzo por parte de los Volontaires du Rhône para tomar la dirección de un movimiento del que no han sido autores, y para aumentar sus efectivos, aprovechando de las circunstancias. Por más estrechos que hayan sido los lazos entre los Volontaires du Rhône y los medios obreros, vemos cómo la organización política procura utilizar el movimiento obrero para orientarlo según sus fines políticos. El jefe de los Volontaires du Rhône, Lacombe, expresa claramente esta distinción entre movimiento obrero espontáneo y acción de la organización política, en

123 *Ibid.*, pág. 113.
124 F. Rude, *C'est nous les canuts, op. cit.*, págs. 40-41.

«Las autoridades solo conservan un poder nominal y están bajo el control de una comisión de obreros».[130] Las organizaciones obreras demuestran de este modo que poseen la «capacidad política», como dirá Proudhon, para reemplazar a los poderes tradicionales y administrar la cosa pública. Ningún disturbio de importancia conmoverá a la ciudad entre el 24 de noviembre y el 3 de diciembre.
Proudhon estaba, pues, en perfectas condiciones para esperar que, a través de su extensión y su radicalización, las organizaciones obreras se transformaran en organizaciones revolucionarias o, en otros términos, que el mutualismo realizara directamente la revolución. Por eso cuando el autor describe el *Sistema de la mutualidad* se debe tener muy presente que no está definiendo un plan de reforma o una receta social, sino una estructura social combativa y con vocación revolucionaria. Conviene subrayar que cuando recuerda la gesta insurreccional de los *canuts* Proudhon describe las clases obreras en cuanto fueron y deberán ser nuevamente clases revolucionarias. Lo que él llama la «defensa» de las clases obreras no debe ser interpretado en modo alguno como una defensa de los intereses inmediatos de estas clases, sino ciertamente como una participación en una dinámica de la cual puede esperar, según el modelo de las insurrecciones lionesas, que lleve a una revolución de un tipo radicalmente nuevo.
Esta nueva revolución tiene poca relación con las revoluciones políticas del tipo de las de 1789 y 1830, repetido nuevamente en 1848. En las insurrecciones obreras Proudhon percibe movimientos exclusivamente sociales, dirigidos por los propios obreros actuando a partir de sus organizaciones espontáneas. Si bien se trata realmente de luchas de clases, de ninguna manera se trata de luchas masivas entre clases compactas desprovistas de organizaciones propias, sino, por el contrario, de luchas que solo tienen significación a través de los focos organizados de los cuales emanan. Existe, pues, una continuidad orgánica entre el mutualismo y la revolución; con solo organizarse, los obreros empiezan la revolución, así como no están totalmente derrotados por un fracaso transitorio; la revolución se encuentra «en permanencia»[131] entre los obreros asociados. Esta revolución en nada excluye la violencia, como lo muestra la historia de las insurrecciones lionesas, pero la violencia justificada por Proudhon es la de los mutualistas, es decir, una

130 J.-B. Montfalcon, *Histoire des insurrections de Lyon, en 1831 et 1834, d'après des documents authentiques*, Lyon, 1834.
131 *Toast à la Révolution, Confessions...*, pág. 399.

violencia controlada y contenida; después de la insurrección se felicitará a los obreros por haber puesto bajo su custodia los edificios públicos y los instrumentos de trabajo,[132] pero esta «moderación», como la de Proudhon, es propia de obreros que son al mismo tiempo responsables de gestiones, dispuestos para la violencia, pero que no desean en modo alguno destruir instrumentos cuya importancia conocen.
Esta irreductible originalidad se manifiesta últimamente en la antinomia entre lo social y lo político. Se expresa en la negativa de los obreros a someterse a los partidos, ya sean carlistas, bonapartistas o republicanos, y también en una práctica insurreccional autónoma que tiende a destruir las relaciones tradicionales fundadas en la autoridad. La insurrección lionesa ofrece a Proudhon el modelo de una revolución social que nada habría de esperar de un poder que no reconstituiría la mediación de una autoridad sino que pretendería aniquilar ese peligroso rodeo de la política, para instaurar en forma inmediata el orden que lleva dentro de sí.
Se bosqueja así una intención central de Proudhon: luchar por la renovación y el triunfo de esta revolución inmediatamente social. Puesto que estas insurrecciones fracasaron, será necesario tomar debida cuenta de la incapacidad de los políticos para realizar la revolución social, analizando por qué las tentativas de este tipo están destinadas, por naturaleza, a impedir las verdaderas revoluciones. Será necesario demostrar que existe oposición radical entre partidos que permanecen fieles, como todos los Estados del pasado, al principio de autoridad, y una «revolución» que tiende, precisamente, a eliminar toda autoridad. Pero también será necesario hacer la crítica de las insurrecciones obreras, de sus vacilaciones y de sus debilidades ocasionales. Puesto que las organizaciones obreras contienen las fuerzas y las estructuras que habrán de decidir el futuro, será particularmente importante definir con exactitud esas «asociaciones obreras» para evitar que las mismas se dejen seducir por modelos extraños a su propia práctica. Dentro de esta problemática, cuyos términos están planteados por la práctica espontánea, Proudhon encuentra los argumentos y los objetivos de su lucha.

132 L. Blanc, *op. cit.*, vol. III, pág. 75.

3. La homología de las visiones del mundo

La búsqueda de los orígenes de los temas proudhonianos en el marco de una historia de las ideas lleva a resultados decepcionantes.

Es fácil señalar los autores que «influyeron» en Proudhon e indicar las obras de donde extrajo sus materiales. Sabemos, por ejemplo, que sus conocimientos económicos se nutrieron con la lectura de los economistas de su tiempo y, en el *Système des contradictions économiques*, cita abundantemente los trabajos que utiliza: no solo los autores «clásicos» como Adam Smith, Ricardo, J. B. Say o Malthus, sino también Michel Chevalier, Adolphe Blanqui, Charles Comte, Dunoyer, Rossi, Passy, Ott, etc. Su análisis de la apropiación del trabajo por parte del capital tiene sus orígenes en una meditación sobre el principio del valor-trabajo que había formulado Adam Smith, y de la cual Marx sacaría una conclusión semejante. La evolución de sus métodos intelectuales fue fuertemente impregnada por el conocimiento que tuvo de la dialéctica hegeliana; en su *Premier Mémoire*, sin preocuparse todavía por ser riguroso, no vacila en plantear el problema de la propiedad en términos de derecho natural y con un vocabulario que evoca más el Siglo de las Luces que la filosofía historicista del siglo XIX. La influencia de Hegel se hace sentir en la segunda de sus obras importantes, *La création de l'ordre*, antes de su encuentro con Marx, pero también se percibe, en la disposición formal de las partes, el orden de la ley de los tres estadios tal como la había estructurado A. Comte. De todos sus escritos, el *Système des contradictions* es el más próximo al método hegeliano, aunque se trata menos de la aplicación rigurosa de un método que de una libre utilización de una estructura de pensamiento. Después de esta obra, Proudhon constituye su propio método, que evoca tanto las normas políticas de Montesquieu o de Benjamín Constant sobre el pluralismo político y la limitación recíproca de los poderes, como la dialéctica histórica de la *Fenomenología del espíritu*. En cuanto a los orígenes de su socialismo, se sitúan

claramente en el movimiento intelectual fijado por Saint-Simon y Fourier ya antes de 1820. En sus primeras obras Proudhon polemiza dentro de esa problemática que reemplazó las discusiones políticas por el problema de la organización económica y social; retoma el tema sansimoniano según el cual la administración de las cosas sucederá al gobierno de las personas y el método fourierista de las «series». En todos sus escritos Proudhon no cesa de polemizar con los autores socialistas de su tiempo, como Louis Blanc, Pierre Leroux, Blanqui, Vidal, Villegardelle, y se define con relación a ellos o contra ellos. Se ha podido mostrar que sus fórmulas más vigorosas están tomadas de autores de la época: la célebre fórmula «la propiedad es el robo» ya se encontraba en Brissot de Warville (*Recherches sur le droit de propriété et sur le vol*, 1780) y la crítica anarquista de los poderes ya había sido formulada por William Godwin (*Tratado de justicia política*, 1793). Con mayor razón habría que buscar en los movimientos anarquistas o preanarquistas de la Revolución de 1789 a los primeros inspiradores del proudhonismo, que podrían ser Jacques Roux, Jean François Varlet, Leclerc, Claire Lacombe.
Estas investigaciones sobre los orígenes no dejan de aportar las luces indispensables sobre la obra de Proudhon, y hasta se comprende mucho mejor la violencia de su propósito cuando se repasan los escritos donde quería combatir la influencia política. El carácter radical de su denuncia del socialismo estatal sólo se comprende si se leen con atención las páginas de Louis Blanc y los artículos de los diarios republicanos, que podían hacerle temer la instauración de un régimen fuertemente coercitivo, opuesto a sus aspiraciones fundamentales. Pero si bien estas investigaciones señalan las originalidades de un pensamiento, no pueden revelarnos las razones de sus opciones fundamentales; pueden mostrar con la mayor precisión posible las conexiones de un pensamiento, las adhesiones o los rechazos, pero no pueden explicar por qué Proudhon escogió así y con tamaña violencia. Por eso corren el riesgo de fracasar en la búsqueda de la unidad misma del pensamiento y de no poder aislar correctamente los ejes más importantes en relación con las reflexiones secundarias.
Tampoco podría responder a estas cuestiones un análisis estructural del campo intelectual en el cual se situó Proudhon. Sin duda un análisis semejante evitaría esa fragmentación de los temas que una historia de las ideas no puede superar; permite recobrar más provechosamente la unidad de la problemática de una época, y puede articular con mayor rigor la lógica

de un pensamiento individual dentro de la lógica de un pensamiento colectivo. A través de estas investigaciones podrá apreciarse cómo los temas de pensamiento estaban forjados y sintetizados por la lógica de la época, y cómo el proudhonismo repite o disuelve estas unidades temáticas. La obra de Eltzbacher consagrada al anarquismo responde a esta intención y muestra la inserción de Proudhon en el sistema de pensamiento anarquista a la par que señala su *originalidad.*[1] Sin embargo, en estas investigaciones se nos escapan de nuevo las razones profundas de las opciones proudhonianas, y aunque nos enteramos que Proudhon crea una variante original del anarquismo, nada nos indica, por ejemplo, por qué defendió tan violentamente el federalismo en lugar de buscar la conciliación entre centralismo y pluralismo, posibilidad que no estaba excluida en sus primeros trabajos.

Tales estudios corren el riesgo de disipar el carácter pasional de un pensamiento en beneficio de su temática. En el proudhonismo no podríamos separar la violencia de las opciones de esas opciones mismas. Este pensamiento constituye una síntesis teórica, práctica y afectiva. Si bien se considera a sí mismo científico, quiere estar a la vez rigurosamente comprometido; señala qué acciones hay que emprender e indica sus contornos y objetivos; tiene como meta claramente expresada favorecer una acción política definida; al mismo tiempo manifiesta sin ambages odios y fervores, y no es accidental que se mezclen a la exposición teórica imágenes peyorativas o exaltantes. Como se ha dicho a menudo, se expresan en la obra proudhoniana cierta sensibilidad y cierta voluntad que son inseparables de ella. Esta íntima relación entre las pasiones y la teoría es válida para todo pensador político que sea al mismo tiempo un ciudadano comprometido en una lucha política, y más aún para un pensador revolucionario cuyos rechazos sean violentos, políticos y existenciales a la vez, cuyo pensamiento esté acosado por la representación de los sufrimientos actuales y por la imagen de una sociedad futura menos dolorosa para los hombres. Es preciso entonces encontrar en este pensamiento no solo los temas fundamentales que permitirían unificar los aspectos secundarios, sino sobre todo las intuiciones primeras, las intuiciones trastornadoras y apasionadas, que han constituido de algún modo las obsesiones constantes de Proudhon. Si logramos poner de manifiesto esas certidumbres primeras, podremos comprender,

1 P. Eltzbacher, *L'anarchisme*, París: Giard & Brière, 1902.

como sugiere Bergson, que para comunicar al lector sus propias intuiciones Proudhon haya sentido la necesidad de acumular imágenes y comparaciones y de acopiar tantas páginas cuando, muy a menudo, una breve demostración hubiera bastado. Quizás entenderíamos entonces esa insatisfacción que no cesó de experimentar frente a sus escritos, convencido de que no ha expresado todo lo que pretendía, seguro de no haber transmitido adecuadamente al lector aquello que no era sólo una verdad intelectual, sino una íntegra forma de vida y una visión del mundo.

Nos proponemos buscar, fuera del discurso proudhoniano, su explicación y establecer aquí una relación entre sus evidencias fundamentales y el medio donde se expresaron. Después de haber buscado en los capítulos precedentes las homologías entre las estructuras económicas y el proyecto proudhoniano, entre las prácticas sociales y la práctica propuesta, debemos buscar cuáles eran los sistemas de pensamiento más cercanos al de Proudhon. Admitiendo la hipótesis general según la cual, en el curso de esta primera mitad del siglo XIX, las diferentes clases y capas sociales tenían un lenguaje y una estructura mental propios y, también ellas, determinadas evidencias pasionales, podemos plantear la cuestión de la homología más directa entre la visión proudhoniana del mundo y la visión del mundo de un grupo particular.

Nada indica, *a priori*, que un autor esté en relación de correspondencia con todos los caracteres del mismo grupo social. Es posible que un autor exprese la ideología de un grupo mucho más que su práctica real, o también que describa a determinado grupo social con un lenguaje tomado de otro. Según el análisis formulado por Lukács, Balzac ofrecería precisamente el ejemplo de un autor ligado efectivamente a una visión aristocrática del mundo, y que describe, sin embargo, del modo más adecuado, el universo burgués.[2] Es precisamente esta separación, afianzada por la contradicción social, lo que habría favorecido la agudeza extrema de la observación. No parece que ocurra lo mismo con Proudhon, y el máximo de proximidad que hemos hallado en el terreno de las prácticas, nos parece que debemos hallarlo en el de las visiones del mundo. La hipótesis, pues, que trataremos de verificar, sugeriría la existencia de una relación homológica entre las evidencias fundamentales de Proudhon y el universo mental de los obreros que administran a la vez su producción, típicamente re-

2 G. Lukács, *Balzac et le réalisme français*, París: Maspero, 1967.

presentados por el jefe de taller lionés, artesano y obrero, independiente y asalariado.

Conviene destacar que en 1828, en el momento en que los tejedores deciden fundar el mutualismo o, según los términos de Proudhon, en el momento en que *se organizan,* no son en modo alguno simples teóricos. Tampoco son los fieles de una secta que crean una Icaria o un falansterio, según los planes definidos por el maestro: ante todo son hombres prácticos, preocupados en resolver los problemas que se les plantean. Si bien tienen una cierta representación de su nueva organización, y hasta cierto lenguaje común, ese lenguaje no es su meta, sino el instrumento de una acción considerada esencial. Por eso habrá que examinar si Proudhon no tenía la sensación de estar expresando una práctica que no había encontrado hasta ese momento su lenguaje y de convertir en objeto de conocimiento o, como él dice, de volver científica una práctica hasta entonces espontánea. En tal caso habría que establecer si Proudhon no ha estado más cerca de una práctica obrera que de un lenguaje obrero, y si el sentido de su empresa no fue también volver más coherente la relación entre pensamiento y acción.

No podríamos establecer aquí una correlación entre formas de pensamiento completas y sistematizadas. Si en la obra proudhoniana se trata de destacar intuiciones fuertemente cargadas de afectividad, más aún en el lenguaje obrero habría que buscar, no sistemas intelectuales, sino las actitudes fundamentales, los rechazos y las adhesiones que constituyen la acción. Las expresiones que han llegado hasta nosotros, como textos de murales, expresiones repetidas durante las manifestaciones, textos escritos, memorias, estatutos de las asociaciones obreras, configuran un conjunto complejo, donde los valores y los enemigos aparecen fuertemente subrayados. Ciertas palabras se dan cargadas de afectividad positiva o negativa. Haciendo abstracción de las formulaciones, se distinguen actitudes generales, modos de percepción y aspiraciones coherentes. Es en este aspecto donde debemos situar sobre todo la confrontación entre el medio y la obra, es decir, entre las intuiciones fundamentales de Proudhon y lo que podríamos llamar una especie de *ethos* obrero.[3]

Si esa correlación pudiera establecerse, permitiría comprender a qué expectativas respondía el pensamiento proudhoniano, y se podría explicar mejor la singular difusión de este pensa-

3 En el sentido que M. Weber da a este término.

miento entre los militantes obreros. También se podría calcular mejor hasta qué punto la obra de Proudhon fue la de un creador.

1. El campo intelectual del pensamiento político (1830-1848)

Para recobrar esta identidad de pensamiento entre ciertos medios obreros y Proudhon, convendría recordar su común oposición a las ideologías adversas. Sería necesario situar el pensamiento de unos y otro dentro del sistema intelectual de los años 1830 a 1848, tomado en toda su extensión. Pero solo recordaremos aquí las grandes líneas de este vastísimo campo intelectual.

Ese pensamiento político llega, hacia la década de 1840, a su máximo de amplitud y de extensión. Jamás las teorías políticas y las correspondientes visiones del mundo habían sido tan opuestas en Francia como durante estos años en que se manifestaban a la vez la escuela católica monárquica, el racionalismo de los doctrinarios, el liberalismo individualista, el pensamiento republicano y los diferentes socialismos. Sin duda estas oposiciones corresponden, como explica Saint-Simon desde 1820, a la yuxtaposición de «sistemas sociales» diferentes y contradictorios: el sistema feudal resiste vanamente a las conquistas progresivas del «sistema industrial» y este ya es el blanco de los ataques socialistas. Al mismo tiempo se revelan, a través de estos conflictos ideológicos, los conflictos entre las clases sociales, no porque estos conflictos carecieran de precedentes, sino porque encuentran, por primera vez y en la igualdad recientemente conquistada, sus medios de expresión. Entre estas violencias verbales que son como un eco de las violencias sociales de 1830, 1831, 1834 y 1848, muchos piensan con Saint-Simon y A. Comte que la revolución no ha terminado, que Europa atraviesa un período *crítico* cuya efervescencia anuncia precisamente su término. Se cree que la historia pasa por un período de *tormentas* y que importa ante todo encontrar la *solución del problema social* para librar al mundo de las torturas que padece.[4]

4 Derrion, *Constitution de l'industrie et organisation pacifique du commerce et du travail, ou Tentative d'un fabricant de Lyon pour terminer d'une manière définitive la tourmente sociale*, Lyon, 1834.

Sin embargo, a pesar de la profundidad de las oposiciones, un lenguaje común atraviesa estas ideologías contradictorias y ocasiona superposiciones inesperadas. Las violencias y los odios serán tanto más excesivos cuanto que los métodos divergentes se enfrentan con problemas idénticos. ¿Cuál fue el significado de la Revolución de 1789? ¿Cuáles deben ser las relaciones entre el rey y el Parlamento? ¿Cuál es el papel de la religión en el Estado y cuál debiera tener? ¿Qué sucede con la propiedad y con los males de la competencia? ¿Cuál sería la sociedad justa? Preguntas todas que se plantean a cada persona. Y, a pesar de las negativas proclamadas, ciertos análisis y determinados modos de cuestionamiento son de hecho retomados por adversarios políticos, como, por ejemplo, la intuición de De Bonald sobre las *leyes naturales del orden social*, que será retomada por Comte y que en cierta medida influirá en Proudhon.[5]

El monarquismo teocrático

Después de 1830, ninguna obra importante sostiene la teoría de una monarquía católica y absoluta en los términos en que De Bonald y De Maistre lo habían hecho. Sin embargo, interesa situar esta importante teoría en uno de los polos del pensamiento político de la década de 1840. Si ya no es sistematizada, se mantiene en forma difusa en diarios monárquicos tales como *La Quotidienne* y *Le Drapeau Blanc*, que se venden en las provincias y en el medio rural. En las primeras elecciones por sufragio universal de 1848, se verá que la mentalidad tradicionalista, imbuida de respeto a los nobles, de confianza en la autoridad y de fidelidad al catolicismo, se mantenía, como lo había afirmado Chateaubriand, más poderosa de lo que creían los escritores confinados en las grandes ciudades. Pero especialmente esta teoría constituirá para todos los pensadores políticos un polo de referencia, el blanco escandaloso y el sistema teórico contra el cual será necesario tomar posición. Cuando Proudhon escriba su gran obra anticlerical, *De la justice*, no dejará de tener presente en su espíritu la *teoría del poder*, de la que Bonald había dado la imagen más pura, y procurará demostrar la perfecta contradicción entre anarquismo y absolutismo.

5 A. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Constanza, 1795.

Eliminando la crítica histórica y el racionalismo iluminista, Bonald había planteado la cuestión del poder político a nivel de los principios, y había formulado en toda su pureza el principio de la soberanía real. No porque el poder deba ser «uno» y «esencialmente independiente» [6] por razones utilitarias, sino porque las leyes naturales definen en toda sociedad esta necesidad. Y de igual modo el vínculo de la soberanía real y de la religión no debe ser mantenido por razones subalternas de orden público, sino porque la religión católica es consustancial a la sociedad, de tal modo que la disolución de lo temporal y de lo espiritual acarrea irremediablemente la ruina de la sociedad, la protesta y las revoluciones.[7] El «sistema eterno de la sociedad» [8] puede, pues, descubrirse, revelando a la vez la naturalidad de las jerarquías sociales, la necesaria sumisión de los súbditos y la demencia criminal de toda insubordinación.

Cada uno de los puntos de semejante doctrina suscitaría la cólera de Proudhon. Pero, inversamente, se puede presumir la profundidad del odio que los escritos de este provocarían en espíritus imbuidos de tal doctrina. Más aún que hostilidad política, Proudhon suscitará en ellos odios religiosos, y principalmente será denunciado su ateísmo. En 1850 un publicista católico concluye el libelo acusador que consagra a Proudhon con estas palabras: «Sea anatema».[9] Y en 1852, cuando Louis Veuillot hace una larga crítica de *La révolution sociale démontrée* denuncia menos las doctrinas políticas del anarquista, que le parecen simplemente ridículas, que el ateísmo de Proudhon, que hace de él un criminal a quien la autoridad debiera impedir por todos los medios su nocividad.[10] Entre estos tradicionalistas y Proudhon la violencia y el odio tienen el cariz de una verdadera guerra de religión.

6 A. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, Migne, vol. I, pág. 55.
7 «Está, pues, demostrado por la experiencia y por las confesiones formales de todos los enemigos del catolicismo que sin papa no hay Iglesia; sin Iglesia no hay cristianismo, ni religión ni tampoco sociedad». Lamennais, *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-1826).
8 A. de Bonald, *op. cit.*, pág. 3.
9 E. Grégoire, *Proudhon au tribunal de la pènitence*, París: Giraud, 1850, pág. 52.
10 Artículos de *L'Univers* reimpresos en *La révolution sociale démontrée*, París: *Rivière*, págs. 371-84.

Había un abismo infranqueable entre estos tradicionalistas que buscaban el fundamento de la soberanía en una visión organicista de la sociedad y las doctrinas que, fieles al siglo XVIII, buscaban en la *soberanía de la razón* [11] los principios de la legislación. Liberado de los prestigios del principio de autoridad, se planteaba el problema del descubrimiento racional de una verdad política. El problema era formulado en términos de razón y de principio, y en sus primeros escritos Proudhon planteaba en esos mismos términos la cuestión de la injusticia social. Sus reflexiones sobre la razón, que tienden a sustituir el concepto de razón individual por el de razón colectiva, responden a la problemática de los doctrinarios, e igualmente podía recordar la teoría sobre el equilibrio de los poderes, que parece haber inspirado a Proudhon en sus últimos trabajos sobre el federalismo político y económico.[12]

El liberalismo político, bajo la forma que le había dado, por ejemplo, Benjamin Constant, planteaba a Proudhon el problema al que trataría de dar una nueva respuesta: el de la libertad individual. Cuando Benjamin Constant expresa sus reservas respecto de un «reconocimiento abstracto de la soberanía del pueblo» porque teme que se convierta en una nueva opresión social, formula una problemática que será la de Proudhon: asegurar la libertad efectiva de los individuos, escapando a los peligros de los nuevos despotismos políticos, que las fórmulas «metafísicas» de Rousseau[13] corren el riesgo de justificar. Pero el liberalismo iba a ofrecerle también el blanco más coherente para sus ataques contra los poderes y contra el principio de propiedad: mientras que el liberal busca salvaguardar las libertades en la exacta definición de los di-

11 «La única que merezca este nombre, soberanía superior a los pueblos y a los reyes, me refiero a la soberanía de la razón, único legislador verdadero de la humanidad». Royer-Collard, *Discours*, citado por D. Bagge, *Les idées politiques sous la Restauration*, París: Presses Universitaires de France, 1952, pág. 102.
12 «Estableced primero la autoridad, cread después las libertades como contrapeso». Royer-Collard, *Discours*, en *op. cit.*, pág. 103.
13 «El reconocimiento abstracto de la soberanía del pueblo en nada aumenta la suma de libertad de los individuos; y si se atribuye a esa soberanía una latitud que no debe tener, la libertad puede perderse, a pesar de dicho principio, o aun a causa de él». B. Constant, *Principes de politique appliquables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la France* (1815), París: Gallimard, pág. 1104.

ferentes poderes y autoridades, Proudhon proclamará que no hay conciliación posible con los poderes y que la libertad solo comienza después de la destrucción de estos. Más directamente aún, mientras que Benjamin Constant, retomando los principios de la Revolución de 1789, ve en la propiedad el «fundamento» de su edificio social, Proudhon demostrará que tal propiedad es «imposible» y que ella provocaría la pérdida de la sociedad.

Sobre estos puntos, que son fundamentales, no podía haber conciliación posible; antes de 1848, algunos economistas liberales, como, por ejemplo, Adolphe Blanqui, quien tomó la defensa de la *Premier Mémoire* contra la censura real, pudieron manifestar algún interés por las teorías «extrañas» de Proudhon; pero después de junio de 1848, una vez demostrada la nocividad de estas doctrinas, ese interés se trocó en horror, como lo atestigua Daniel Stern.[14]

El pensamiento republicano

Definiendo el pensamiento republicano por esa exigencia «de igualdad y de justicia», por ese desprecio hacia las desigualdades injustificadas, por ese sentido de la «dignidad», que se manifestaron en las sociedades secretas y carbonarias después de 1820, Proudhon pertenece innegablemente a ese movimiento político dirigido contra los poderes constituidos.[15] En el seno de este movimiento es donde se formula la exigencia de justicia que constituye el centro de su pensamiento, y su estilo rebelde evoca a menudo la inspiración vengativa de Béranger o de Paul-Louis Courier.

Pero lo mismo que los jóvenes obreros comunistas que acusaban en 1840 a *Le National* de descuidar las cuestiones sociales y de traicionar a la revolución,[16] Proudhon es de los

14 «Desde la insurrección de junio, la repulsión que inspiraba el señor Proudhon se había convertido en un verdadero sentimiento de horror». D. Stern (Marie de Flavigny, condesa de Agoult), *Histoire de la Révolution de 1848*, París: Lacroix, Verboeckoven, 1880, pág. 491.

15 «Llamo republicanismo a esa sed de igualdad y de justicia, a ese desprecio universalmente compartido frente a las distinciones que no provienen del mérito personal, a esa necesidad de controlar todos los actos del poder, y por último, a esa conciencia de la dignidad del hombre y del ciudadano que le hace resistirse a la arbitrariedad e indignarse ante la idea del despotismo». *La Jeune France*, 20 de junio de 1829, citado por G. Weill, *Histoire du parti républicain en France (1814-1870)*, París: Alean, nueva ed., 1928, págs. 19-20.

16 *Ibid.*, pág. 143.

que imputan a los republicanos el querer prolongar las injusticias económicas, consagrándose esencialmente a los conflictos políticos. En 1840 participaba del movimiento de pensamiento que se manifestaba por la ruptura entre *Le National* y el diario de Flocon, *La Réforme*, donde las cuestiones sociales sustituían a los debates políticos. Radicalizando este movimiento, Proudhon no se contenta con reducir la importancia de lo político: la niega; y desde entonces desconfiará de todas las modalidades del republicanismo y más aún de las que contradirán su propia concepción, en particular las de Louis Blanc y Buchez, en las que percibe una supervivencia del espíritu jacobino. En 1840 el problema ya no es para él discutir sobre formas óptimas de gobierno o sobre la elección de la mejor estrategia para adueñarse del poder, como hacen Blanqui, Raspail o Barbès, sino que centra su atención, solamente, en producir la revolución económica, la única importante.

Los socialismos

Proudhon se sitúa, pues, en ese movimiento de pensamiento socialista inaugurado en 1820 por Saint-Simon, desarrollado a partir de 1825 por la escuela sansimoniana y que en 1840 ya tiene sus sectas y sus maestros: Fourier, Owen, Cabet. Dentro de este movimiento se constituyó también un nuevo tipo de intelectual y un nuevo rol social, el del teórico, formado en economía política y ciencia social, que se propone formular la reforma necesaria para la solución de los conflictos sociales. Teóricos y prácticos al mismo tiempo, solicitados y escuchados en los medios obreros, Fourier, Louis Blanc, Pierre Leroux, Cabet, serán los «reformadores sociales» más conocidos entre 1840 y 1848, pero muchos otros participan en este movimiento: F. Vidal, Constantin Pecqueur, Audiganne, Dezamy, Villegardelle, Jules Lechevalier, Buchez, Considérant, Flora Tristán, Lamennais, Vinçard, Corbon, etc. Las polémicas que antes de 1830 se habían limitado a los cenáculos, tomaron estado público en 1840; los diarios obreros tales como *L'Atelier* en París, *L'Echo des Fabriques* en Lyon, debatían proyectos de asociación. *Le Phalanstère*, *La Phalange*, *La Démocratie Pacifique*, defienden las tesis fourietistas; Cabet dirige *Le Populaire*; Louis Blanc, *La Revue du Progrès Politique, Social et Littéraire*; Th. Dezamy, *L'Egalitaire*; Pierre Leroux, *La Revue Indépendante*. La cuestión social se

convirtió en una preocupación ampliamente difundida y el reformador se dirige a un público estable.[17]

Determinado número de temas son comunes a estos múltiples escritos. Sismondi, Eugène Buret [18] y Louis Blanc [19] describieron detalladamente la miseria extrema de las capas obreras más desfavorecidas. Esta representación de la desigualdad de las condiciones muestra concretamente la existencia de las clases sociales y sus conflictos de intereses. Esta lucha de clases no es en modo alguno una dimensión ignorada, y Blanqui no fue el único en proclamar la «guerra entre ricos y pobres» en ocasión del «Proceso de los Quince» consecutivo a la insurrección de los *canuts*, sino que el propio Guizot en la tribuna de la Cámara, en diciembre de 1831, manifestó que los disturbios de Lyon habían revelado, más allá de las cuestiones políticas, la existencia de una «lucha entre ciertas clases»,[20] lucha que impugnaba la propiedad privada. Y con respecto a las reformas propuestas se forjó un vocabulario común que confiere cierta cohesión a las discusiones: *asociación, solidaridad, derecho al trabajo, organización del trabajo, emancipación del proletariado, socialismo*...

Pero más allá de este lenguaje común, el movimiento socialista se divide en múltiples tendencias; cada escuela pretende poseer la fórmula del porvenir y cada autor parece defender un invento. Fourier y Cabet estiman necesario forjar una ciudad ideal que los hombres deberán realizar, mientras que otros insisten en lo utópico de tales tentativas. P. Leroux, Pecqueur y Lamennais quieren conciliar cristianismo y socialismo, mientras que los ateos les responden que el socialismo solo puede ser materialista. Blanqui convoca a una revolución

17 G. Weill, «Les journaux ouvriers à Paris (1830-1870)», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 9, octubre de 1907, febrero de 1908, págs. 89-103.
18 A. E. Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France; de la nature de la misère, de son existence, de ses effets, de ses causes et l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici, avec l'indication des moyens propres à en affranchir les sociétés*, París: Paulin, 1840.
19 L. Blanc, *Organisation du travail*, París: Pagnerre, 1840.
20 «Surgió una cuestión muy diferente: la Revolución de Julio no había planteado más que cuestiones políticas y de gobierno, las cuales de ningún modo amenazaban a la sociedad. ¿Qué sucedió luego? Surgieron problemas sociales. Se dio una lucha entre determinadas clases, tal como nos lo revelaron los disturbios de Lyon. Hoy día existen ataques contra las clases medias, contra la propiedad...». *Moniteur Universel*, nº 356, 22 de diciembre de 1831, sesión de la Cámara del 21 de diciembre.

inmediata y violenta, mientras que Cabet sólo acepta medios pacíficos. Louis Blanc asegura que la asociación debe ser obligatoria, pero Corbon defiende la asociación voluntaria. Cabet *proclama, contra los socialistas,* que la única «salvación»[21] de la humanidad reside en el comunismo, pero debe combatir también a otros comunismos, los de Lapenneraye, Dezamy, Pillot, el abate Constant, por ejemplo.
En 1840 Proudhon se sitúa lúcidamente en medio de conflictos que ya llevan más de diez años, pero su ardor y su confianza en sí mismo expresan la certeza de poder aportar un mensaje nuevo.

2. Las pasiones dominantes

Poner de relieve la intensidad de las pasiones en los medios populares constituía un tema común hacia 1848. Oponiendo la frialdad burguesa a las pasiones obreras, Daniel Stern escribió en 1850: «Es en otras regiones donde sentiremos la verdadera vida, la pasión bajo todas sus formas, el amor y el odio, el sentimiento del derecho y el instinto de venganza, las apetencias salvajes y los nobles sentimientos, la gran fe en los principios, el entusiasmo por las ideas, el presentimiento del futuro . . .».[22] Se puede dudar del valor de este juicio en la medida en que imputa a las clases favorecidas la sensatez y la moderación, pero se puede admitir su validez en lo que concierne a la potencia de las pasiones en el seno de las clases laboriosas, como lo confirma la violencia de las insurrecciones de 1830 a 1848. Se puede admitir que clases amenazadas, desfavorecidas, colocadas ante el espectáculo de la riqueza, atrapadas en la contradicción entre una ideología igualitaria y la desigualdad material, no podían dejar de reaccionar violentamente en los conflictos políticos. También debían reconocerse a sí mismas en las frases y en los escritos violentamente denunciadores: a través de su estilo violento y por momentos enfático, Proudhon participa directamente de esas expresiones apasionadas. Pero, como señala Daniel Stern con justa razón, esas pasiones colectivas eran muy diversas y eventualmente contradictorias: las violencias de los *com-*

21 E. Cabet, *Ma ligne droite ou le vrai chemin de salut pour le peuple,* París, 1841.
22 D. Stern, *op. cit.*, pág. XI.

pagnons, la crisis de sentimentalismo de marzo de 1848, el coraje político de las jornadas de junio, los incendios de conventos en Lyon, revelan posibilidades muy diferentes, así como actitudes y polos de hostilidad muy distintos. Tampoco en cuanto a las expresiones teóricas coinciden las pasiones fundamentales de Pierre Leroux, de Cabet o de Proudhon.

Los polos de agresividad

En la obra de Proudhon se destacan dos medios esenciales: el odio a la propiedad y el odio a la autoridad. ¿A qué pasiones sociales responden?

La denuncia de la desigualdad económica ligada a la convicción de que el verdadero creador de todas las riquezas es el pueblo, formulada por la escuela sansimoniana, se había difundido ampliamente en otros medios. Vignerte, uno de los redactores del manifiesto suscrito por la Section des Droits de l'Homme en 1833, escribía, por ejemplo, en *Le National:* «He aquí lo que se dice en las secciones: ...¡Abajo el monopolio de las riquezas! ¡Abajo la explotación del hombre por el hombre! ¡Abajo las desigualdades sociales! ¡Viva el pueblo, soberano de derecho! Pronto lo será de hecho (...) Es el pueblo quien cuida y cultiva el suelo; es él quien fecunda el comercio y la industria; es él quien crea todas las riquezas. A él pertenece, pues, el derecho de organizar la propiedad, de disponer una distribución equitativa de las cargas y beneficios sociales».[23] Y en esta revuelta ampliamente expresada tampoco Proudhon fue el primero que formuló teóricamente la relación de explotación, explicándola a través del acaparamiento de los valores producidos por el trabajo: en 1840 Eugène Buret había elaborado la noción de trabajo-mercancía y sugerido que el único origen de la ganancia era el trabajo y su explotación. Proudhon retomará esta clase de explicación que anuncia la teoría marxista de la plusvalía.

Sin embargo, la experiencia emocional expresada en la *Premier Mémoire* revista formas precisas que la diferencian claramente en ese concierto de indignaciones. El autor no insiste en el hecho de la miseria, abundantemente subrayado por obreros y socialistas, y en lugar de dirigir la indignación del lector hacia el espectáculo de los perjuicios económicos cau-

23 Vignerte, carta a *Le National*, 4 de agosto de 1833, citado por S. Charléty, *La monarchie de Juillet* (*Histoire de France contemporaine*), París: Hachette, 1921, pág. 98-99.

sados por el sistema capitalista, la orienta más bien hacia el *robo* que perpetraría el propietario en detrimento del trabajador. Proudhon no describe *la miseria de las clases laboriosas* como podían hacerlo E. Buret, Louis Blanc y tantos otros periodistas; rehúsa participar de esta compasión general que también se expresaba en los diarios favorables al gobierno y al régimen económico existente. Además, rompe con la asociación de ideas, ampliamente difundida, que unía íntimamente el espectáculo de la miseria con la invención de los procedimientos necesarios para su desaparición. Cuando Louis Blanc escribe la *Organisation du travail*, describe largamente la miseria obrera causada por la competencia y busca, en conclusión, «de qué manera se podría, según nosotros, organizar el trabajo».[24] Esta forma de pensamiento es familiar a obreros que oponen a la descripción de su situación actual las diversas fórmulas de asociación. Por ejemplo, un folleto de 1833, firmado por un obrero sastre, está titulado: *Réflexions d'un ouvrier tailleur sur la misère des ouvriers en général, la durée des journées de travail, le taux de salaires, les rapports actuellement établis entre les ouvriers et les maîtres d'ateliers, la nécessité des associations d'ouvriers comme moyen d'améliorer leur condition.* *[25] Nada indica sin embargo que esta indignación ante la miseria exprese por fuerza una experiencia propiamente obrera, pues se encuentra en escritores de las otras clases sociales escandalizados por el espectáculo del dolor. De igual modo estos males del régimen vistos desde el exterior pueden servir de argumentos para otra causa, más política que social. Para los espíritus preocupados por el advenimiento de la República y la eliminación del poder de Luis Felipe, la extensión de la miseria es el mejor de los argumentos para obtener las adhesiones obreras y denunciar el régimen político.

La indignación proudhoniana expresa una rebeldía particular, que excluye la conmiseración frente a la pobreza para dirigir su agresión contra ciertos hombres, los propietarios, considerados como los autores de la miseria. Ya no se trata en-

24 L. Blanc, *op. cit.*: «El gobierno sería considerado como el regulador supremo de la producción...»; Bruselas: Hauman, 1845, pág. 117.

* Reflexiones de un obrero sastre acerca de la miseria de los obreros en general, la duración de las jornadas de trabajo, los salarios vigentes y las relaciones habituales entre los obreros y los jefes de los talleres, y la necesidad de las asociaciones de obreros como medio de mejorar su condición.

25 Citado por O. Festy, *Le mouvement au début de la monarchie de Juillet* (1830-1834), París: E. Cornély, 1968, págs. 221-22.

tonces de compadecer a seres que sufren, sino de acusar a los autores del mal y al mismo tiempo de analizar el mecanismo de la expoliación. La experiencia emocional que constituye el nódulo del análisis no es la de la miseria, sino la de una expoliación cuya víctima es el sujeto que se expresa. Para Proudhon ya no podría tratarse, pues, de describir desde fuera un estado de pobreza, que pudiera suscitar un fatalismo resignado o una necesidad de evasión, sino de la experiencia de un sujeto activo que expresa su indignación y que reivindica la restitución de lo que se le debe. Proudhon habla en nombre de hombres que sienten como productores y que poseen la certeza directa de que se les roba lo que les corresponde normal y justamente.

Los argumentos presentados, cualquiera que sea su valor científico, delimitan esta certidumbre primera y el movimiento de ira que le es inherente. Los argumentos no se sitúan en el plano de la injusta distribución de la riqueza; el sujeto que eleva su protesta no lo hace definiéndose por su pobreza frente a la riqueza: se expresa por la reivindicación de un bienestar del que habría sido despojado. Nada se aleja más de este alegato que la fantasía icariana de una felicidad fácil y racionalizada. Tampoco el sujeto se describe como la víctima de un sistema contra el cual no sabría cómo rebelarse. El rebelde proudhoniano expresa un despojo que habría experimentado directamente y cuyos autores podría designar. A diferencia de los *compagnons* cuya experiencia de miseria podría expresarse más adecuadamente a través del lamento, de la revuelta intermitente o de la evasión en lo imaginario, el rebelde proudhoniano denuncia una relación concreta y constante que él tendría con el propietario, tal como la que puede tener el artesano-obrero con el fabricante.

El argumento esencial une una doble intuición, la del trabajo productor y la del derecho al producto de su trabajo. La idea de que el pueblo es el único productor no era nueva en 1840: Saint-Simon la había expuesto ampliamente, haciendo de los industriales los únicos creadores de la riqueza. Pero precisamente Saint-Simon no había limitado con exclusividad a los obreros y artesanos la *capacidad industrial* y hacía del capital una de las fuentes de los valores. Para la crítica proudhoniana es, pues, esencial atacar con insistencia a los sansimonianos y destruir el dogma de la desigualdad de las capacidades, para demostrar que no debiera acordarse ninguna superioridad a los talentos, puesto que el único criterio válido es el del trabajo efectivo de producción. Los fourieris-

tas serán también eliminados y acusados de mantener las ventajas del capital. El rebelde proudhoniano se dedica a demostrar que él es el único productor y sospecha que talentos, capacidades y profesiones liberales no hacen más que inventar nuevos sistemas para prolongar la explotación de que es víctima. No basta pues atacar al capital; también es preciso desconfiar de quienes pretenden estar del lado de los productores y podrían no ser más que cómplices de los explotadores. El rebelde proudhoniano, contrariamente al *compagnon* que podría ser inducido a confiar en las capacidades y librar su suerte a una nueva clase política, tiende a señalar claramente a sus explotadores y a proclamarse el único productor efectivo.

Por consiguiente, el debate se plantea en seguida en términos de legitimidad. En nombre de un análisis «científico» se puede lamentar que, después de haber esbozado el análisis de la formación de la plusvalía, Proudhon se sitúe en el terreno de la justicia e invista a los productores de un derecho en cierto modo natural. Sin embargo, este pasaje inmediato del análisis objetivo a la reivindicación moral es, por el contrario, esencial a esta denuncia de la propiedad. Porque no se trata, en efecto, de limitarse a una demostración científica satisfactoria para el espíritu, sino de expresar al mismo tiempo la experiencia de una clase que se siente perjudicada y desposeída de lo que en justicia le corresponde. De allí la imperiosa necesidad de justificar la reivindicación obrera y de demostrar que es la única justa y legítima. Si Proudhon discute largamente las teorías que justifican el derecho de propiedad, no es para hacer una concesión al lenguaje tradicional de los juristas, sino para arrancar a los propietarios sus justificaciones ideológicas y religiosas y para demostrar que el productor está moralmente autorizado a destruir el mecanismo del robo. Como escribirá ulteriormente: «Yo me limitaba a pedir justicia».[26] Este desplazamiento de la legitimidad exige una discusión sobre el derecho, sobre lo que es justo y lo que es injusto; y es en estos términos en los que Proudhon presenta su obra a su amigo Bergmann: «He aquí la marcha sumaria de mi trabajo. Tema de toda la obra: determinar la idea de lo que es justo, su principio, su carácter y su fórmula».[27]

26 Carta a Villiaumé, 24 de enero de 1856, *Correspondance*, vol. VII, pág. 9.
27 Carta a Bergmann, 12 de febrero de 1840, *Correspondance*, vol. I, pág. 183.

La particularidad de la inserción social de Proudhon se determina por su distinción entre propiedad y posesión, que parece constituir el mejor síntoma de esta situación. Porque si condena, en efecto, con todo el arsenal de los argumentos científicos y jurídicos, la propiedad absoluta, justifica, en cambio, el uso social de los medios de producción, es decir, la posesión. Se puede suponer que una clase despojada de todo, no habiendo tenido experiencia alguna de posesión, se sintiera llevada a generalizar su experiencia y a reivindicar la comunidad de bienes. Tal es la hipótesis de Marx, según la cual el mecanismo de la expropiación conduciría a la expropiación de los expropiadores y a la propiedad colectiva. Sin duda, la larga tradición comunista señalada por Babeuf, Buonarotti, Dezamy, encontraba eco favorable entre quienes no podían esperar forma alguna de propiedad. Pero Proudhon rechazará esta tradición comunista con la máxima energía, y buscará entre el individualismo capitalista y la comunidad un sistema de socialización de la propiedad. Esta posición ideológica parece corresponder con exactitud a un status social perfectamente determinado, el de esos artesanos o el de esos jefes de taller que no son ni fabricantes capitalistas ni *compagnons*, que desean la anulación de los privilegios de la propiedad privada, pero que se niegan absolutamente a renunciar al poder relativo que tienen sobre sus instrumentos. Tampoco se les puede confundir con los pequeños propietarios rurales, aislados en su parcela, como no se puede confundir el proudhonismo con la democracia de pequeños propietarios independientes, que los Montañeses habían proyectado establecer. Al asociarse, los mutualistas lioneses se proponían oponer un obstáculo contra las exacciones de los fabricantes, pero de ningún modo tenían previsto entregar a una propiedad colectiva el control que tenían de sus telares: como dirá Proudhon, interpretando la experiencia y la intención de aquellos, la meta es sustituir, «dondequiera, el derecho absoluto de la propiedad por el derecho relativo y móvil de la mutualidad industrial», pero dejando al individuo o al grupo sus propios medios de producción. Este movimiento del pensamiento proudhoniano que parece impugnar todas las soluciones propuestas anteriormente, y que rechaza concretamente ambas posibilidades, contenidas en el individualismo capitalista y en la comunidad de bienes, transpone en forma adecuada la posición social de los jefes de taller, que rechazan con la misma energía la absorción en la manufactura capitalista y la amenaza de despojo. Para el mutualista lionés como para

el artesano-obrero francés la posesión (y no la propiedad, fuente de lucro) garantiza la actividad económica y, como dirá más tarde Proudhon, la libertad del productor. Es sabido que los obreros proudhonianos lucharán en el seno de la Primera Internacional contra el comunismo de los bienes, y que solo suscribirán diversas formas de «colectivismo».[28]
Toda la obra de Proudhon está atravesada por otro odio, tan fuerte como el odio hacia el robo que es la propiedad: el odio a los poderes, el odio a la autoridad. Un mismo furor unifica las tres formas de opresión: el Estado, el capital y la religión, revelando en esos sistemas «análogos» tres formas de autoridad, tres potencias trascendentes al hombre y que importa destruir radicalmente. Más aún que la crítica al régimen capitalista, esta furia antiautoritaria caracteriza el *ethos* proudhoniano y define, en medio de los socialismos del siglo XIX, su originalidad. Expresa un sentido específico de la libertad, un horror a la sumisión que ordena la dicotomía del poder y de la vida en una pareja irremediablemente antinómica. Como si se tratara de dos polos conceptuales y sociológicos, el pensamiento de Proudhon no cesa de oponer la autoridad y la libertad, la trascendencia y la inmanencia, lo absoluto y lo relativo, lo arbitrario y la razón social, asimilando la autoridad al mal y la libertad a la vida.[29] Este odio hacia los poderes mantiene vigilante al pensamiento de Proudhon y le hace descubrir, en determinados socialismos difundidos hacia el comienzo del siglo XIX y en el comunismo, cierta resurgencia del pensamiento autoritario. Establece entonces una asimilación entre esos sistemas y el sistema capitalista, cosa que no podía dejar de escandalizar a los adeptos de aquellos. Esta pasión antiautoritaria reviste a la vez una significación muy particular que diferencia totalmente el anarquismo de Proudhon del de un Stirner. La rebelión contra los poderes no se hace en nombre de la subjetividad o en nombre de la libertad individual, sino en nombre de la libertad social y de la autonomía de los productores libremente asociados. La originalidad de Proudhon se manifiesta en este punto, no solo respecto de los socialismos, sino también de los diferentes anarquismos.
Es sabido que este tema resurgiría con la mayor claridad en el curso de los debates de la Primera Internacional, ocasio-

28 Cf. J. Freymond, La Première Internationale, Ginebra: Droz, 2 vols. 1962.
29 Podrían comentarse estas antinomias con el siguiente lema formulado durante la insurrección estudiantil de mayo de 1968 en París: «El poder es lo inverso de la vida».

nando el conflicto entre los partidarios de Marx y los de Bakunin, conflicto que provocaría la disolución de la Internacional.

Más que la sátira contra la propiedad, esta aguda pasión contra la resurgencia de las opresiones sitúa el pensamiento de Proudhon en el seno mismo de las clases obreras y contra las escuelas socialistas constituidas. Los socialismos cuyo autoritarismo denuncia estaban ampliamente difundidos entre las clases obreras en el momento en que les opone su anarquismo. El sansimonismo había hecho familiar el proyecto de una «organización científica e industrial» de la economía[30] y había tenido amplia acogida en los medios obreros. En Lyon, la misión sansimoniana donde figuraban Laurent de l'Ardèche y Pierre Leroux había obtenido un éxito inmenso en los medios populares entre abril y junio de 1831. Los sansimonianos criticaban los poderes abusivos, pero justificaban la instauración de una meritocracia y aceptaban la instauración de una Iglesia dominada por un poder papal. Asimismo, ya antes de 1848, la concepción socialista de Louis Blanc era ampliamente aceptada en las clases obreras, como lo atestigua su designación en el gobierno provisional y la organización de los talleres nacionales. Sus proyectos de organización del trabajo eran tanto más atractivos para los obreros, cuanto que no tendían a instaurar una fuerza coercitiva, sino a organizar un «poder tutelar»,[31] que a los ojos de Louis Blanc estaba destinado a proteger a los obreros de los males del liberalismo. Es precisamente esta nueva protección acordada «desde arriba» la que provocará la protesta violenta de Proudhon. Además, su susceptibilidad extrema en este punto le hace ver nuevas formas de opresión en las homilías humanitarias o fraternales. Y aquí no solo chocaba con algunos teóricos como Pierre Leroux, Flora Tristán, Lamennais o Constantin Pecqueur, sino con toda una mentalidad ampliamente difundida en las clases obreras, como lo confirmará, por ejemplo, el impulso fraternario de 1848. En una sociedad profundamente marcada por el cristianismo, y donde las asociaciones de *compagnonnage* continuaban reivindicando el sostén de la Iglesia,

30 Como lo advierte justamente D. Stern: «Los términos sansimonianos de rehabilitación, emancipación, organización científica e industrial, solidaridad, etc., pasaron al lenguaje de la prensa cotidiana, influyendo a pesar suyo aun en aquellos que pretenden y creen ser adversarios de la doctrina». *Op. cit.*, pág. XIII.

31 L. Blanc, *Histoire de dix ans, 1830-1840* (1841-1844), París: Pagnerre, vol. I, pág. 130.

toda proposición que anunciara una reconciliación de la religión y del socialismo no podía dejar de suscitar interés. Atacando la ideología humanista en su versión religiosa, Proudhon suscitaba el escándalo en el propio seno de las clases obreras.

Este rechazo comprendía también a cualquier secta que pretendiera imponer desde el exterior, como el fourierismo, su fórmula a las clases obreras; y lo mismo cualquier hombre o dirigente que pretendiera conducir a la clase obrera: puesto que la revolución debe venir de la emancipación de los productores, cuya única garantía es la libertad de los hombres, la pretensión de una «razón» individual a gobernar solo puede ser contrarrevolucionaria. Ni siquiera la ciencia puede erigirse en soberana, a menos que sea la expresión coherente del movimiento orgánico de la sociedad. El comunismo, por lo menos tal como lo definió Etienne Cabet, acumulará, pues, todos los vicios ya señalados; no solo tiende a someter a los productores a un sistema unificado y totalitario, y no solo mezcla a reformas contrarias a la libertad una ideología de inspiración católica,[32] sino que además sería la realización de la voluntad de una sola persona promovida al rango de profeta. Todas estas críticas manifiestan una misma pasión, el odio a los poderes, aunque estuvieran fundados en una democracia popular, y una misma voluntad, la de asegurar la libertad de los productores y con ella la igualdad social. La crítica proudhoniana de la democracia basada en el sufragio universal confirmará el cuidado extremo frente a las posibilidades de reconstitución de poderes opresivos. Pero oponiéndose así a tantas ideologías difundidas en los medios obreros, Proudhon parece aislarse considerablemente de ciertos ambientes a los que pretende dirigirse. Estos conflictos indican que ocupa un lugar específico en el seno de las clases obreras y que su relación con una capa obrera debe ser claramente delimitada.

No se puede descartar aquí la hipótesis de cierto arraigo de esta mentalidad antiautoritaria en la tradición campesina. La experiencia de las luchas antifeudales, el recuerdo de la Revolución de 1789, la tradicional hostilidad contra los impuestos, alimentaban en algunos campesinos una actitud de desconfianza frente a los poderes gubernamentales, que se puede asimilar a la actitud de Proudhon. Este se complace

32 E. Cabet, *Le vrai christianisme selon Jésus-Christ*, París: Le Populaire, 1846.

en recordar sus orígenes mitad obreros y mitad campesinos, y evoca con satisfacción a su abuelo Tournesis, convertido por su familia en un héroe a imagen de *Jacques Bonhomme.* Sin embargo esta desconfianza campesina hacia los príncipes es harto distinta del antiautoritarismo proudhoniano. Si se aclara esta mentalidad a la luz de los votos del sector rural en 1848 y 1851, pareciera que la desconfianza campesina se concilia con la expectativa de protección, como dirá Marx en *El 18 Brumario.* El bonapartismo, tan directamente opuesto al proudhonismo, expresará esta ambigüedad en la cual la hostilidad hacia los poderosos se concilia con una adhesión al poder carismático. El antiautoritarismo de Proudhon, en cambio, tiene su razón de ser en la voluntad de sustituirse a los poderes políticos, y no puede disociarse de la certidumbre de que las clases obreras pueden constituir por sí mismas todas las fuerzas reguladoras encargadas de animar la existencia colectiva. Con mayor exactitud puede pensarse que el espíritu proudhoniano podía estar presente en los artesanos rurales o en los obreros-artesanos en quienes el sentido campesino de la independencia se mantenía vigente, pero insertado ya en los circuitos de los intercambios.[33]

El anarquismo proudhoniano es el anarquismo del productor social. En las fórmulas de Proudhon no se puede disociar el principio de la eliminación del Estado y el del reemplazo de las autoridades por medio de la asociación mutualista. Esto es lo que significaría la expresión *anarquía positiva* que sintetiza en una misma fórmula la negación del Estado y la afirmación de la *sociedad económica.* Es, pues, entre obreros que confían en sus posibilidades objetivas y creen, con razón o sin ella, que organizándose son capaces de suplir todos los poderes, donde conviene buscar una homología entre una ideología espontánea y la estructura del pensamiento proudhoniano.

Y es también en el ambiente de los maestros-obreros donde los mutualistas lioneses nos han dado el tipo que podemos encontrar más adecuado a esta homología. Los dos aspectos del anarquismo proudhoniano, negación del poder y voluntad de sustituirse a los poderes, están aquí íntimamente mezclados. La negación del poder no está ahí necesariamente expresada, y teorizada, pero es vivida como la forma normal de la acción de organización. Se ve a los mutualistas declararse re-

33 Como destaca justamente G. Duveau, *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, París: Gallimard, 2ª ed., 1946, pág. 100.

sueltamente indiferentes a la política y decididos a sustituirse totalmente a las decisiones exteriores. Pierre Charnier, su fundador, concibe el mutualismo como una «masonería obrera, neutra en política»,[34] y este principio de la exclusión de lo político será mantenido en todo el desarrollo de la sociedad. El sentido de esta exclusión va a manifestarse en el momento de la insurrección de 1831 cuando los mutualistas organicen espontáneamente su propio poder en el Ayuntamiento de Lyon. Los tejedores no aceptaron entonces que se repartieran los poderes entre las autoridades «legítimas» y ellos, demostrando que su indiferencia en materia política no significaba una aceptación de los poderes constituidos: muy por el contrario, se erigieron en poder autónomo, único encargado de administrar la cosa pública.[35] Coronaban así esas numerosas tentativas hechas por obreros y maestros-obreros de diversas ramas industriales, que soñaban con reorganizar toda la sociedad económica según el modelo de sus propias asociaciones.

Pero la independencia que estos mutualistas afirman en su práctica, también la afirman en contra de ciertos elementos de las clases obreras. Estos jefes de taller no se contentan con reivindicar su emancipación en contra de las clases privilegiadas, pues también se protegen, como advierte Proudhon, de las amenazas que podrían surgir de las propias clases obreras. Es lo que sucede en Lyon, durante la misma insurrección, cuando eliminan al estado mayor de los dirigentes republicanos y al propio Lacombe, que había animado en su comienzo esta centralización política, aunque fuera también un jefe de taller. La asociación obrera elimina todas las fuerzas ajenas, sin dejarse impresionar por la solidaridad de clase. Tampoco aceptaron los mutualistas durante el mismo período abdicar en beneficio del unanimismo popular propuesto por la ideología republicana. Y ni siquiera consienten en fundirse en una asociación más vasta, ni en dejar de distinguirse de los *ferrandiniers*. Su práctica manifiesta claramente la desconfianza que tienen respecto de sectas y fórmulas que parecen no corresponder a su propia organización. Como Proudhon repetirá con ellos, la solución del problema social reside en la asociación obrera misma con exclusión de todo poder exterior. Esta decisión de ser uno mismo, de no delegar su voluntad y de no confundirse en una mítica comunidad, corresponde

34 F. Rude, *Le mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1832*, París: Domat-Montchrestien, 1944, pág. 139.
35 *Ibid.*, pág. 257.

también a cierta confianza en sí mismo. Al furor revolucionario responde así, en los jefes de taller, su orgullo y por consiguiente cierta moderación. Se puede formular la hipótesis de que las clases sociales radicalmente alienadas y miserables tendían a producir una disociación en ellas mismas y a rechazar la totalidad de su ser como un medio para quebrar la alienación. Se puede pensar que el bonapartismo cumplía la función de proporcionar a gente desposeída una forma de justificación por la identificación con otro. Estos mutualistas, en cambio, que poseen una determinada independencia, expresan una cierta reconciliación con su propia imagen y la voluntad de renovar su adhesión a sí mismos. Por lo tanto, el furor contra el despojo se une a cierta moderación y también a cierta altura. *Le manifeste des soixante*, redactado por obreros y obreros-artesanos, ilustra esta psicología hecha de agresividad tranquila, de confianza en su propio valor. En los escritos de Proudhon aparece idéntica ambigüedad. A través de su violencia verbal subsiste una elevación que se transparenta sobre todo en su ironía. Como el jefe de taller que exagera su angustia, pero que está también convencido de su justo derecho y del futuro de sus proyectos, Proudhon puede permitirse cierta altura de tono. La ironía proudhoniana se funda en el plano social en un grupo que se siente amenazado, pero que conoce también la debilidad de sus adversarios y no llega a sucumbir a su angustia. Cualesquiera que sean los fracasos eventuales, sabe que la sociedad lo necesita y que terminará por imponerse.

Quizás damos aquí con el punto de la doctrina proudhoniana que podía tener más amplia repercusión. Si el *canut* lionés nos ofrece el mejor modelo de este anarquismo «positivo», en este punto era ampliamente típico en las clases obreras de comienzos del siglo XIX. Como hemos visto en la parte precedente, los maestros-obreros, y los *compagnons* liberados de los vínculos del *compagnonnage*, que fundaban su federación autónoma y sus asociaciones cooperativas, aspiraban también a crear una nueva sociedad económica independiente de los poderes y cuya libre extensión reemplazaría la coerción política. En gran medida participaban de ese estado de espíritu inclinado espontáneamente hacia un socialismo antiautoritario. Se puede comprender entonces que este aspecto del proudhonismo haya sido, pues, el mejor entendido. La situación general de la economía en esta época, el hecho de que la producción artesanal y manufacturera fuera aún dominante, permiten fácilmente pensar que muchos productores y obre-

ros hayan encontrado el eco de su aspiración profunda en la imagen de una economía que habría garantizado su independencia junto con su seguridad. En la Primera Internacional los representantes franceses podrán transigir sobre las diferentes fórmulas de colectivismo, pero no podrán ceder cuando crean reconocer en el marxismo una nueva forma de socialismo autoritario, sea que sintieran que se contradecía lo esencial del proudhonismo, sea, más bien, porque rebelándose contra el autoritarismo hayan encontrado espontáneamente la dinámica del pensamiento de Proudhon.

Los valores: el trabajo y la justicia

Entre los valores positivos que Proudhon exalta —la libertad, la mutualidad, la igualdad—, dos pueden destacarse particularmente: *el trabajo*, que es considerado el agente exclusivo de la vida social y de la historia, y *la justicia*, que expresa el conjunto de los valores destinados a reemplazar las antiguas creencias y las antiguas religiones.

El elogio del trabajo, la exaltación de su dignidad, constituyen entonces, y desde el Siglo de las Luces, el motivo de abundantes formulaciones. Después de 1820 las fórmulas sansimonianas que hacían de la clase de los industriales la única clase útil, y a la vez la poseedora de la dignidad suprema, forman parte del vocabulario corriente de los obreros progresistas. Cuando, por ejemplo, los ebanistas doradores fundaron en 1832 la Société de l'Union des Doreurs, redactan así el preámbulo de su reglamento: «Los signatarios (. . .) grandes y poderosos a través del conocimiento que adquirieron de la dignidad del hombre que trabaja para vivir y hacer vivir a los que no trabajan, y conscientes de que el industrial proletario es el hombre más útil, lo colocaron, de común acuerdo, en el nivel más elevado de la escala social . . .».[36] El trabajo no es solamente creador de los valores necesarios a la existencia, sino que inviste al obrero de una eminente *dignidad* que le permite situarse moralmente en el primer lugar. Haciendo del trabajo el hecho esencial de la historia y la fuente de los valores morales, Proudhon retoma esta asociación ampliamente difundida entre las clases obreras.

Sin embargo, más allá de estas generalidades, la interpretación particular que el autor hace de esta valoración del

36 Reglamento de la *Société de l'Union des Doreurs* (1832).

trabajo se diferencia precisamente de las interpretaciones de Saint-Simon, Louis Blanc o Cabet. Cuando Saint-Simon afirmaba que la clase industrial era la única clase útil, presentaba esencialmente el hecho como el resultado de una observación, y de ella partía para comprender la evolución histórica. Su preocupación no era expresar los valores experimentados en el acto del trabajo, sino demostrar científicamente cuál era el estado de las fuerzas sociales y qué se debía aguardar de sus conflictos. Esta preocupación científica será la de Marx, quien rehusará retomar esas glorificaciones del trabajo en una sociedad que precisamente hace desaparecer la antigua independencia del trabajador, su fin no será, pues, valorizar el trabajo, sino volver a la perspectiva científica e histórica de Saint-Simon mediante el análisis de las consecuencias necesarias de los conflictos provocados por el desarrollo industrial. Reformadores tales como Louis Blanc, F. Vidal, A. Audiganne, tampoco se proponen convertir el trabajo en el valor exclusivo; les preocupa más encontrar las formas institucionales más aptas para resolver los conflictos suscitados por la producción. Su interés atiende, entonces, sea al subconsumo y a los medios de aumentar la producción, sea a los desórdenes industriales que se busca resolver. En algunos teóricos, y particularmente en Cabet, el problema del consumo prevalece sobre el de la valoración del trabajo. La pintura edénica de la Icaria describe la comodidad y los placeres de que gozarán los icarios, así como la igualdad que reinará entre ellos, y valorar así no solo el trabajo, sino las formas igualitarias de consumo.[37] Se sabe que esta apología del consumo pasivo (podríamos decir de la alienación en el consumo) debía suscitar la aversión de Proudhon, que veía en ella el símbolo mismo de la renuncia a las libertades. Vivamente consciente de las diferencias teóricas, Proudhon repudia con extrema violencia las éticas del placer y del consumo que tienden a reducir al trabajo a una condición instrumental. Por las mismas razones rechaza los proyectos de Fourier que tienden a reorganizar los valores en función de las exigencias pasionales e individuales, y no en función de los caracteres objetivos y subjetivos de la acción de producción.

La valoración proudhoniana del trabajo se singulariza, pues, muy claramente en medio de estas diferentes teorías y parece expresar una experiencia particular. Busca valorar la

37 E. Cabet, *Voyages et aventures de Lord William Carisdal en Icarie*, París: Souverain, 1840.

acción del trabajo en sí misma y magnificar la actividad productora, excluyendo sus posibles consecuencias, que podrían ser el bienestar o los placeres del consumo. Reconoce sin duda que la preocupación por el bienestar se generalizó, pero atribuye este interés precisamente a la clase burguesa y no a las clases que pretende defender. También rehúsa hacer del trabajo una ley coercitiva, teoría que atribuye, para denunciarla, a la religión católica. El trabajo no es una necesidad impuesta al hombre por una ley trascendente o por las leyes biológicas de sus necesidades; el trabajo es en sí mismo un acto libre, es «libre por naturaleza, con una libertad positiva e interior».[38] Constituye al mismo tiempo el acto generador por excelencia; engendra a la propia sociedad, que no es más que la organización y el concierto de los trabajos particulares, transforma esta sociedad con el dinamismo de sus evoluciones; engendra las estructuras políticas y es, por último, la fuente de la justicia y del pensamiento filosófico. En otros términos, el acto de la producción es el acto esencialmente «real», por oposición a la artificialidad de lo político y a la vacuidad de las actividades de consumo; es «total», puesto que, trabajando, el productor actualiza a la vez el hecho social y la justicia. El productor tiene acceso, a través de su acto, a la totalidad de los valores. Como decían los fundadores del mutualismo: «El trabajo es un tesoro; el trabajo, que en apariencia no es más que penas, es, por el contrario, fuente inagotable de prosperidad y de dicha».[39]

Proudhon busca expresar así la experiencia de una clase entregada a las tareas de producción, pero dispuesta a asumir integralmente su quehacer como propio. El productor proudhoniano se niega a huir de su realidad y la reivindica, por el contrario, como la realidad por antonomasia, y como si fuera la condición de universalidad de sus reivindicaciones. De esta forma, perfectamente conciliado consigo mismo, el productor debe rechazar toda sumisión a imperativos exteriores: es en sí mismo y en su acción donde encuentra todas las condiciones de su afirmación política.

No podemos encontrar, entre las expresiones obreras de esa época, formulaciones rigurosamente idénticas. La función de Proudhon como intelectual será precisamente transponer la experiencia al plano del lenguaje y coordinar expresiones fragmentarias en un conjunto teórico. Sin embargo, esta forma

38 *De la justice*, vol. III, 6^to.^ estudio, pág. 81.
39 F. Rude, *op. cit.*, pág. 141.

de valoración del trabajo es perfectamente congruente con la experiencia particular que puede tener el jefe de taller, responsable de su actividad, para quien el trabajo es a la vez la raíz de su orgullo y la condición de su afirmación personal. En este punto son sensibles los matices que separan las actitudes de los *compagnons* y las de los jefes de taller. En mayor medida que el *compagnon*, el jefe de taller está ansioso por mantener la belleza y la calidad de su producción. Pierre Charnier quiere «restituir el orden y la bella mano de obra», mantener el renombre de «la soberbia fábrica de seda de Lyon», que «surte a toda Europa».[40] Se identifica con su función de productor y defiende esta identificación. En cambio el *compagnon*, aunque participa de esta valoración, se preocupa mucho más por defenderse contra las amenazas que lo rodean en su trabajo; las uniones y asociaciones creadas después de 1830 tienen por doble objetivo fijar o defender los salarios y limitar la jornada de trabajo. Cuando los ebanistas doradores redactan el reglamento de su Unión, fijan con precisión el monto del salario y la duración de la jornada.[41] En otros términos, el *compagnon* cambia el lugar de las valoraciones; se atiene a la remuneración y a las condiciones de trabajo, manifestando así que la gestión no le pertenece y que, por lo tanto, debe defenderse contra el trabajo.

En forma similar, parece que la pasión por la justicia debiera ser interpretada como la expresión de una experiencia obrera particular y como la voluntad de defender un grupo y de imponer sus aspiraciones. La abundancia de las páginas consagradas a este tema y el carácter enfático de esta apología sugieren la intuición de un conflicto difícil de superar. Sin embargo, si el recurso a esta noción indica una inquietud frente a posibilidades concretas, no implica una discontinuidad con la experiencia. En la apología de la justicia encontramos a la vez una experiencia obrera y el deseo de imponer una voluntad política.

La exaltación de la justicia se inscribe en la lucha emprendida contra la sociedad capitalista. Puesto que la sociedad constituye un sistema donde todas las partes se corresponden y se sostienen unas a otras, es esencial atacar las creencias que forman parte del mismo. Este será el objetivo del gran

40 *Ibid.*, pág. 129.

41 Capítulo II, art. 12: «Los ebanistas doradores están divididos en tres categorías; los que doran deben ganar 3,50 francos por 9 horas y media de trabajo sin distinción». Art. 13: «Los preparadores, que realizan toda la preparación, deben ganar 3 francos por jornada».

libro de Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, es decir, producir un cambio en los valores, desmitificar la religión en beneficio de la justicia. Pero la violencia de esta exaltación se vuelve también contra los ideales de amor y de fraternidad que estaban ampliamente presentes en el lenguaje obrero. Atacando el ideal de la fraternidad y las resonancias religiosas que implicaba, Proudhon ataca directamente la ideología de los *compagnonnages*, y con ello a los propios *compagnons* en sus organizaciones. La defensa de la justicia servirá para denunciar la falta de solidaridad, la desigualdad y la explotación propias del régimen fundado en la propiedad y, para combatir en los *compagnons* las ideologías religiosas y comunitarias.

Proudhon retoma entonces la práctica de los mutualistas y magnifica también, universalizándola, su ambición parcialmente expresada. La justicia no es más que la teoría de la mutualidad que mantiene la independencia de los contratantes y los une en una relación de intercambio y de reciprocidad. Se adecua a esa práctica obrera, separándose de la contradicción de la propiedad y del comunismo e instituyendo una relación de «equidad» entre los participantes, como querían los fundadores del mutualismo.[42] Pero al asociarse, los mutualistas no buscaban solo defender sus intereses; pensaban también que su práctica tenía un valor universal y constituía el modelo de las futuras relaciones sociales. Un mutualista escribe, por ejemplo, en *L'Echo de la Fabrique* del 31 de octubre de 1841, que las asociaciones de tipo mutualista «son capaces por naturaleza de hacer florecer esa vasta y general asociación de todos los individuos (...) tan deseada por los filántropos de nuestra época».[43] Es sabido que la moderación de estas fórmulas recubría potencialidades insurreccionales de fuerza excepcional, como lo había mostrado el pasado reciente. Así como los obreros de las diversas profesiones sueñan con reorganizar el conjunto de las relaciones económicas mediante la difusión de sus asociaciones, los mutualistas proyectan provocar la asociación de todas las fuerzas económicas según su propia concepción del asociacionismo.

La pasión proudhoniana exalta ambos aspectos del mutualismo: su acción y su ilusión. Exalta la relación de mutualidad, invistiéndola del valor supremo que es la justicia. La justicia se hace realidad en el contrato, desde el momento en que dos

42 F. Rude, *op. cit.*, pág. 142.
43 *Ibid.*, pág. 147.

voluntades se conciertan para una acción común sin abandonar su libertad relativa. La justicia no es un orden exterior que se impondría a las voluntades, sino la forma misma de la acción. Y estas relaciones de mutualidad son, de alguna manera, la realización del derecho y la imagen de lo que será la futura sociedad económica. De esta forma, a través de Proudhon, los maestros-obreros se convierten en supremos legisladores. Más exactamente, son, en su práctica y en su proyecto, la realidad de la justicia, la realización del derecho. No abandonarían ni una parcela de su soberanía.

3. El campo de conciencia y sus límites

Si es exacta la hipótesis que vamos siguiendo, la de una homología estructural entre el pensamiento proudhoniano y la ideología de una fracción de las clases obreras, esta hipótesis debe verificarse en las opciones y en los límites del conocimiento. En 1840 ninguna necesidad absoluta se imponía a un publicista para que centrara su reflexión en la naturaleza social de la propiedad privada, pues muchos otros dominios solicitaban su reflexión, como las ciencias de la naturaleza, las artes, la literatura, etc.; los diferentes diarios de la época ofrecían a la opinión una pluralidad de centros de interés. Como toda reflexión, la búsqueda de Proudhon elige sus objetos por selección y eliminación, y esta intencionalidad selectiva es tanto más vigorosa cuanto que depende de una voluntad políticamente comprometida. Antes de 1850 Proudhon escoge esencialmente dos objetos que forman el contenido de su campo de conciencia: la crítica de la propiedad y del capitalismo y la formulación de proyectos revolucionarios. Las primeras *Mémoires* y el *Système des contradictions économiques* responden a la primera cuestión; los escritos anarquistas de 1848 y la *Idée générale de la Révolution au XIX^e^ siècle*, a la segunda. Ambos objetos están presentes simultáneamente en el pensamiento de Proudhon; su relación orgánica está evocada en el *Système des contradictions* ya en 1846, y solemnemente expresada en la fórmula del exergo: *Destruam et ædificabo*.
Esta selección de temas no solo se singulariza en medio del vasto campo de opiniones y de conocimientos de la época, sino también en el seno del pensamiento socialista de la década de 1840. Saint-Simon, por ejemplo, seguido por Auguste

Comte, había puesto en el centro de su reflexión la dimensión histórica de la realidad social. Se había dedicado a vincular el presente de la Restauración al pasado del sistema feudal y al futuro de la sociedad industrial, y de esta visión histórica deducía la acción política de las clases industriales. Pedía a la historia la verdad del presente, y puesto que la historia estaba subordinada al desarrollo industrial, era preciso estudiar esta extensión necesaria de la «industria». Cuando, después de 1845, Marx retome la problemática de Saint-Simon, retomará también su definición de los objetos de estudio: ese desarrollo necesario de las fuerzas productivas que condiciona el desarrollo de la historia y constituye, en cierto modo, su destino.
Proudhon no podía escapar totalmente de esta tentación: en *La création de l'ordre* (que pronto desecharía) había intentado adecuarse a esta forma de pensamiento historicista. Esta tentativa no tendría futuro, borrándose en beneficio de cuestiones inmediatas y acuciantes: la crítica del sistema económico y la búsqueda de la *solución al problema social*. Siente como si ambas cuestiones le fueran impuestas por las circunstancias, por la intensidad de los conflictos sociales y por la urgencia de una situación dramática.
Pero estas eran precisamente las dos cuestiones que se plantean, en primer término, las organizaciones obreras y en particular los tejedores lioneses. La primera cuestión había adquirido su formulación precisa después de 1830, cuando los obreros de la seda llegaron a la convicción de que nada podían esperar de los poderes públicos. Si antes de la Revolución de Julio los maestros-obreros podían esperar aún la protección del Estado según las normas de la sociedad feudal, la experiencia de 1830 había mostrado que al avenimiento transitorio con las clases privilegiadas carecía de futuro, y que no podía esperarse socorro alguno ni del Rey ni de la nueva clase política. Después de las jornadas de julio el ministerio había manifestado claramente que no le correspondía intervenir entre el fabricante y el jefe de taller para fijar salarios. Luego de la insurrección de 1831 el ministro de Comercio d'Argout recordaba en una circular a los prefectos[44] que la administración debía abstenerse de intervenir en el libre juego de las leyes económicas. Desautorizando al prefecto Bouvier-Dumolard, quien, bajo la presión de las manifestaciones callejeras, había participado en las negociaciones sobre la fijación de la

44 *Le Moniteur*, 19 de diciembre de 1831.

tarifa, el ministro especificaba que la administración pública no tenía «ni el derecho ni los medios de intervenir en tales fijaciones y menos aún en determinarlas mediante tarifas». Los obreros lioneses, cuya preocupación mayor, como lo muestran la creación y el éxito del mutualismo, era la situación económica, debían así convencerse de que nada cabía esperar del concurso de los poderes públicos y que en lo sucesivo estarían enfrentados, sin intermediarios, con los fabricantes.[45] El problema mayor y el objeto de la reflexión no era solo la *cuestión social* en su generalidad, sino la relación socioeconómica establecida entre el fabricante, poseedor del capital, y el jefe de taller, poseedor de la fuerza de trabajo. En *Qu'est-ce que la propriété?* Proudhon examina concretamente esta cuestión, con exclusión del problema político del campo de conciencia y centrando la investigación en la relación establecida entre propietario y trabajador. Proudhon no solo responde a una expectativa obrera, sino que retoma una cuestión planteada y habla el lenguaje de esos jefes de taller.

También en la reconstrucción de la sociedad futura Proudhon retoma una cuestión ampliamente debatida en las clases obreras, tratada a la vez por los teóricos socialistas y comunistas. Asigna un papel a ese obrero imaginario, que encuentra su expresión en los múltiples proyectos de reforma y modelos de asociación. Sin embargo, también en este caso debemos particularizar el objeto que trata nuestro autor. Mientras que un *compagnon* como Agricol Perdiguier toma por objeto a los *compagnonnages* y sueña solo con modificarlos,[46] Proudhon imagina la refundición total de la sociedad, y, como el mutualista, quiere alcanzar mediante su reflexión el conjunto de los equilibrios económicos. Además, la forma de cuestionamiento formulada por los mutualistas excluye el recurso a la edificación de la sociedad utópica: quieren ver en su organización actual y en su propia creación el modelo de la asociación futura. Mientras que Fourier y Cabet incitan a un divorcio radical entre la percepción del presente y la invención del mundo futuro, Proudhon y los mutualistas se niegan a disociar lo imaginario de lo real y quieren hallar los síntomas del futuro en su propia acción.

Para esta selección del objeto la percepción obrera opera una dicotomización de lo real y de lo no-real, o, como dirá Proudhon, de lo *real* y de lo *artificial*.[47] Es real este mundo del

45 O. Festy, *op. cit.*, págs. 117-19.
46 A. Perdiguier, *Le livre du compagnonnage*, París: Pagnerre, 1841.
47 *Carnets*, n. 6, vol. II, pág. 272.

trabajo que el sujeto experimenta y del cual espera la solución de los problemas que plantea. Es artificial, en particular, el mundo de la política, entregado a las opiniones, a las facciones y al azar. En la dicotomía proudhoniana también se cuestionarán seriamente las producciones literarias, acusadas de no tratar los «verdaderos» problemas de esa época.
Además, los objetos percibidos dependen de intencionalidades opuestas, ya sean aprehendidos desde el interior y valorados, ya sean tratados como cosas y criticados. Cuando los mutualistas y Proudhon hablan de la mutualidad o del trabajo, glorifican su propia acción y operan en ella, en cierto modo, una erotización positiva. Destacan su necesidad y su grandeza moral, que describen como el lugar de la libertad. Proudhon esboza una sacralización de la mutualidad y hace de ella el hogar del derecho y de la justicia. Diciendo que la sociedad económica regenerada por la justicia posee «su realidad, su individualidad, su esencia, su vida y su razón propias», atribuye a la acción mutualista todos los caracteres de la plenitud y de la subjetividad. Por el contrario, el funcionamiento de la propiedad y, en el *Système des contradictions*, el conjunto del régimen capitalista, son percibidos desde el exterior y comparados a mecanismos sujetos a la necesidad. No solamente se denuncia a la economía capitalista en razón de las desarmonías que ocasiona, sino que se la reduce a un sistema cerrado, fatalmente condenado a su autodestrucción. Oponiéndola al mundo libre del trabajo, Proudhon hace de ella un mundo de «fatalidad» y de opresión. Después que tantos defensores de la libertad intentaron mostrar la necesidad que unía, según ellos, propiedad y libertad, Proudhon demuestra en cambio que, en el sistema capitalista, la apropiación corresponde al mundo, ajeno, de la necesidad. Se puede comparar esta percepción proudhoniana, que cosifica el sistema y lo vuelve exterior, con la que podían tener los obreros cuando consideraban, desde el exterior, este mundo diferente y amenazador. El habitante de La Guillotière y de La Croix-Rousse percibe como otro mundo la sociedad de los Terreaux y de la plaza Bellecour; las insurrecciones siguen esa línea divisoria para atacar ese centro maléfico. De allí que cuando Proudhon aplique al desarrollo del capitalismo el método dialéctco, se preocupará muy poco por seguir al pie de la letra el método de Hegel, y solo buscará utilizar la idea general de una lógica de las contradicciones para demostrar mejor sus análisis precedentes: como había escrito en su *Premier Mémoire*, importa solo demostrar que el sistema de la propiedad está destinado

objetivamente a destruirse impulsado por una necesidad inmanente.

Idéntica percepción cosificante condena el «fatalismo» del Estado. Aquí también el mutualista rehúsa identificarse con el Estado o a establecer con él una relación subjetiva de subordinación. Mientras que las autoridades todavía usan el lenguaje de la confianza y el paternalismo, y Agricol Perdiguier se emociona por la benevolencia que le demuestran Chateaubriand y los diarios monárquicos,[48] Proudhon objetiva lo político y se niega a trazar una diferenciación entre los múltiples sistemas de organización de los poderes. Todas las modalidades de gobierno se encuentran rígidamente reducidas a una unidad y condenadas a repetir el modelo del absolutismo. Este extremo distanciamiento autorizará una negación absoluta y también la búsqueda de una sociedad política organizada sobre «bases» totalmente nuevas. Esta exteriorización se aplica también y con las mismas consecuencias a la religión o, según el título elegido para *De la justice*, a la Iglesia. En momentos en que el clero no cesa de invitar a los fieles a interiorizar los modelos tradicionales y a participar de la experiencia religiosa, Proudhon se niega a entrar en este diálogo y a plantear las cuestiones metafísicas de la religión. Sus respuestas sobre estos temas, en un momento en que el eclecticismo filosófico los debate con amplitud, son singularmente vagas y no despiertan en forma alguna su interés. A estas preguntas apasionadas responde, con negligencia, que solo espíritus enfermos pueden plantearlas. Su propósito es, por el contrario, considerar la religión como un hecho social, como una dimensión objetiva de las creaciones humanas y examinarla en cuanto tal. Como el obrero que engloba en el mismo mundo los poderes públicos, los propietarios y los «jesuitas», Proudhon se distancia radicalmente de la experiencia religiosa e impone a la religión una percepción que hace de ella un objeto de estudio.

Esta situación social particular fundaba una determinada actitud científica. Si se admite que una creación científica exige a la vez un modo de distanciamiento y, más particularmente para las ciencias sociales, un modo de arraigo en una época y en un medio, se puede precisar la condición científica del proudhonismo en cuanto conocimiento ligado a un medio. Proudhon se ve llevado a efectuar, con relación a su objeto, un retroceso muy diferente de aquel que fue, por ejemplo, el de Saint-Simon. No estando comprometido con las

48 A. Perdiguier, *op. cit.*, pág. 16.

clases cuya promoción esperaba, Saint-Simon podía aplicar a su objeto una percepción histórica e insistir sobre el amplio destino que presidía la sucesión de los tipos de organización social desde la sociedad feudal a la sociedad industrial. Por el contrario, comprometido con una práctica que le parece racional y sin embargo no expresada, Proudhon se propone manifestar esta experiencia y legitimarla científicamente. No sentirá, como Comte, la necesidad de fundar metodológicamente su sociología sobre los aportes acumulados por las ciencias naturales y las ciencias biológicas, pero creerá posible asentarla en el conocimiento *inmediato* del trabajo y de sus conflictos. Llega así, como el mutualista oprimido por las amenazas económicas y atado a su libre trabajo, a un doble lenguaje. Su sociología del capitalismo percibirá agudamente la interrelación de los fenómenos económicos y de los fenómenos sociales, y tenderá a fijar el objeto en un sistema fuertemente estructurado y susceptible de un tratamiento científico. Su sociología del trabajo y de las dinámicas obreras recusará, por el contrario, todo sistema y tenderá a poner de relieve la espontaneidad de los movimientos, a señalar todos los riesgos de esclerosis que atentarían contra los dinamismos reales. Podemos válidamente reintroducir esta sociología en el status particular del maestro-obrero, quien percibe el capitalismo como una cosa, y sin embargo está en condiciones, por su formación, de dominarlo intelectualmente y desea hacerlo; pero rehúsa objetivar su propia acción, reducirla a meras necesidades, y reivindica la posibilidad de seguir dueño de sus actos en el lugar limitado que ocupa.

Puede presumirse que esa posición intelectual tendrá sus límites y su agudeza. Proudhon será perfectamente insensible, por ejemplo, a la excepcional riqueza de la literatura romántica, y hará gala de una obstinada frialdad aun respecto de Victor Hugo. El lirismo de los nostálgicos del mundo feudal lo dejará tan indiferente como los fervores religiosos. Más grave resulta que nada nos transmite de los *compagnonnages*, tan vigorosos sin embargo en el curso de este período. En esta perspectiva en que sólo considera las fuerzas económicas como fuerzas determinantes, no comprende la importancia sociológica del ejército. Minimiza al mismo tiempo el peso histórico de los conflictos políticos, por lo que propone explicaciones parciales de la Revolución de 1848 y del golpe de Estado del 2 de diciembre.

Pero al mismo tiempo esta situación social e intelectual de participación en los movimientos obreros permite a Proudhon

distinguir problemas que no fueron percibidos por la mayoría de los teóricos socialistas. El jefe de taller mutualista, cualquiera que sea su participación en los movimientos de las clases obreras, no por eso los aprueba ciegamente. Liberado de la preocupación de agradar, discierne hábilmente aquello que considera peligros inherentes a las clases desfavorecidas. Sus ataques contra el comunismo se dirigen contra una doctrina que reprueba, pero también contra la «plebe», temiendo que esta se deje seducir por un sistema que decretaría nuevamente su servidumbre. Denuncia entonces la ceguera de los doctrinarios socialistas que se niegan a considerar los peligros y las debilidades de los movimientos obreros, y entregan ingenuamente su confianza a la entidad popular. Al mismo tiempo percibe con gran agudeza los silencios y los «blancos» de los socialismos autoritarios que, a su parecer, solo renuevan los errores de los regímenes autocráticos.

4. El anarquismo

Los historiadores del anarquismo subrayaron a justo título la permanencia de ciertos temas intelectuales, desde el siglo XVIII hasta la obra de Proudhon, y la existencia de una tradición de tipo anarquista señalada por los nombres del cura Meslier y de los *enragés* de 1793, Jacques Roux, Varlet, Leclerc y Claire Lacombe.[49] El tema central de una contradicción insuperable entre poder del Estado y revolución, expresada por Varlet en el aforismo «Gobierno y Revolución son incompatibles», había encontrado su fórmula mucho antes de que la descubriera Proudhon. Esta continuidad es tanto más convincente cuanto que el medio social de los *enragés* de 1793 es comparable, en cierta medida, con el medio de los mutualistas, y que la ciudad de Lyon no había dejado de ser afectada en esa época por la propaganda de los *enragés* parisienses.[50]
Esta permanencia ideológica no debe ser descuidada, aunque

49 A. Sergent y C. Harmel, *Histoire de l'anarchie*, París: Le Portulan, 1949.
50 «Lo que el pensamiento de Proudhon debe al Lyon revolucionario, donde Leclerc había montado sus escuelas de la revolución y donde la propaganda de los *enragés* se había manifestado sin duda, y que ejerció su influencia sobre el padre del anarquismo por intermedio a la vez de Fourier, quien creció en este ambiente, y de los obreros "mutualistas" que aquel conoció allí hacia 1840...», *Ibid.*, pág. 107.

nos parece débilmente explicativa de la organización particular de los temas proudhonianos. Es necesario advertir que Proudhon, que acostumbra mencionar todas sus lecturas, evoca muy rápidamente el movimiento de los *enragés* y no parece haber conocido con precisión los escritos y declaraciones de Varlet o de Jacques Roux. Este silencio invita a pensar que una experiencia directa pudo ser más determinante, y por eso más esclarecedora para la comprensión de su obra. Pero, sobre todo, el anarquismo socialista de Proudhon marca una ruptura en la historia del anarquismo. Mientras que los *enragés*, aun exponiendo el escándalo de la injusticia y de la miseria, continuaban razonando en términos políticos, Proudhon concentra su reflexión en la crítica de la sociedad económica y en la edificación de la nueva organización socioeconómica. Cualquiera que pueda ser la importancia de tales influencias intelectuales, quedaría por explicar lo esencial del pensamiento proudhoniano, es decir, la promoción de los problemas económicos, por una parte, y el riguroso vínculo entre la crítica del presente y la amplia elaboración del sistema futuro, por la otra. Más que de una tradición, Proudhon participa de la generación de 1840, que interiorizó el fin de las barreras jurídicas interpuestas por órdenes y estamentos; él descubrió la resistencia de las desigualdades económicas y la aparición de nuevas clases sociales. La lección que de 1789 y de 1830 recibieron los jefes de taller lioneses fue que las revoluciones políticas no hicieron más que desplazar los centros de poder, y que los problemas a resolver deben plantearse, pues, en un nuevo terreno. Como escriben dos de ellos en 1832: «El orden de las cosas había cambiado, pero el despotismo, eliminado de los castillos, se había refugiado en los mostradores».[51] Con más precisión, el pensamiento de Proudhon, que une estrechamente la construcción imaginaria de la sociedad futura a la crítica del presente, evoca un medio social que ya realizó, en su práctica, ese vínculo orgánico entre la negación de lo actual y la afirmación del futuro. Las asociaciones obreras, y más particularmente el mutualismo, ya habían creado ese vínculo orgánico entre afirmación y negación, puesto que expresaban prácticamente su rebeldía contra la sociedad existente y simbolizaban su imagen de la sociedad futura.

Cualquiera que fuera el lenguaje con que los mutualistas expresaban su empresa, ofrecía a Proudhon el modelo de una

51 *Rapport fait et présenté à M. le Président du Conseil de ministres sus les causes générales qui ont amené les événements de Lyon par deux chefs d'atelier*, 1832.

anarquía realizada o, según su vocabulario, de una *anarquía positiva.*

La certidumbre de Proudhon según la cual la instauración del mutualismo marcaría una ruptura esencial en la historia de la humanidad, repite el sentimiento milenarista que sintieron los primeros mutualistas al fundar su asociación. Cuando cuarenta jefes de taller, agrupados en torno a Bouvery, constituyeron definitivamente el mutualismo el 28 de junio de 1828, convirtieron esta fecha en el punto de partida de una nueva era, el primer día del «año I de la Regeneración».[52] Del mismo modo, cuando los ebanistas doradores de París fundaron su Unión en 1832, convirtieron ese año en el «primer año de la renovación industrial». Proudhon experimentó ese sentimiento colectivo, compartido con numerosos obreros, según el cual la creación espontánea de las asociaciones obreras señalaba el advenimiento de un mundo radicalmente nuevo. Pero nada tiene este milenarismo de espera pasiva, y tampoco debe ser confundido con la espera religiosa de un paraíso que podría advenir en cualquier momento: el mutualismo tiene el sentimiento de vivir y de crear él mismo esta regeneración de la existencia social. Su acto es inmediatamente revolucionario e instituyente. Se trata, no de esperar la revolución que vendrá a liberarlo, sino de empezar, de hacer la revolución donde cada uno se encuentra y contra las instituciones que hasta ese momento lo regían. El acto fundador es, en sí mismo, la respuesta a la cuestión planteada por la servidumbre económica. El acto revolucionario lleva, en su realización, la organización de la sociedad futura. Por eso el jefe de taller, si está dispuesto a hacer la revolución, no está dispuesto a hacer cualquier revolución. Aunque anima la insurrección de noviembre de 1831, no participa de igual modo en la revolución política de 1848, ni aun en las jornadas de junio. En París, los ebanistas del barrio de San Antonio intervendrán 48 horas después de desencadenarse la insurrección.[53] Porque para estos jefes de taller una revolución auténtica no puede ser, ni un acuerdo con las clases poseedoras, ni una insurrección política, ni un motín del hambre, sino la acción de organización de las condiciones de existencia, acción dirigida por los propios productores, quienes mediante esta creación realizan su «emancipación».

52 F. Rude, *C'est nous les canuts. L'Insurrection lyonnaix de 1831*, París: Domat, 1954, pág. 17.
53 P. Dominique, *Les journées de juin*, París: Berger-Levrault, 1966, pág. 208.

La revolución anarquista solo puede ser hecha, pues, por los productores. Como Proudhon no cesará de repetirlo durante la Revolución de 1848, es radicalmente imposible que el anarquismo se realice por una decisión del Estado. Es posible que una sociedad comunista sea instituida por una revolución «desde arriba», puesto que ella debe efectivizar la sumisión de los individuos y su integración en una forma única.[54] Por el contrario, una sociedad anarquista que libere la pluralidad de las voluntades individuales solo puede ser cumplida «desde abajo (. . .) por iniciativa de las masas».[55] Tampoco puede ser instaurada por la fuerza irreflexiva de una turba ocasionalmente unificada en una integración paroxística. No puede ser realizada sino por el «instinto» popular: exige el «concierto» de los trabajadores, su razón y su experiencia, así como exige de su parte la comprensión de su acción. Debe realizarse sin jefe porque el productor no puede abdicar su voluntad en beneficio de un jefe, o, como dice Proudhon, de un «ídolo». El culto del jefe puede convenir a una plebe alienada, pero no tiene razón de ser en una sociedad anarquista.[56, 57]

El término revolución no designa, pues, ese único momento excepcional en que la insurrección logra destruir el antiguo edificio social. Cuando los mutualistas inician la «regeneración» de la fábrica tienen la certidumbre, no de anunciar una revolución, sino de estar realizándola a su propia escala. De todos modos, Proudhon hablará a veces de la revolución breve y excepcional, a veces de ese «movimiento más profundo» que puede durar muchos decenios, e incluso muchos siglos y por el cual se realizaría la justicia y la libertad. Tampoco es contradictorio que puedan alternar fórmulas extremadamente violentas y reflexiones distinguidas por la moderación; del mismo modo los mutualistas que participan de los combates

54 «La Revolución desde arriba es inevitablemente la revolución por el capricho del príncipe, por la arbitrariedad de un ministro, las vacilaciones de una asamblea o la violencia de un club; es la revolución hecha por la dictadura y el despotismo... Así la quieren los blancos, los azules, los rojos, y sobre este punto todos están de acuerdo». *Confessions d'un révolutionnaire*, págs. 81-82.
55 *Ibid.*, pág. 82.
56 «Nerón, cosa horrible que un demócrata no debe jamás olvidar, Nerón es el ídolo popular». *De la justice*, vol. IV, 12º estudio, pág. 404.
57 «Cada hermano mutualista no tiene más jefe que su indicador de semana, salvo asamblea general o de consejo; fuera de eso, o incluso fuera de las sesiones o de las funciones, todos somos hermanos». F. Rude, *Le mouvement ouvrier...*, *op. cit.*, 143.

sangrientos de las insurrecciones, usan a continuación un lenguaje prudente para comentar su organización. Proudhon ataca con invectivas virulentas los obstáculos al advenimiento de la anarquía, y luego razona como un contador que registra el debe y el haber dentro de la economía mutualista. No debemos disociar ambos razonamientos, porque se esclarecen uno a través del otro, así como el acto de instauración responde a la crítica y la esclarece. Tanto para los mutualistas como para Proudhon la anarquía es simultáneamente destrucción, crítica y afirmación.

La negación mutualista o proudhoniana) se aplicará a la vez al Estado, al capital y a la religión, y comprenderá caracteres similares: la denuncia de los tres «sistemas» como tres poderes sociales y su asimilación en una relación de analogía. Por supuesto que la crítica teórica y la práctica se refieren ante todo a la apropiación capitalista; la primacía de este problema en Proudhon corresponde a la primacía de idéntica preocupación en la asociación obrera. Pero si este rechazo es en primer término económico, se inscribe también en un conflicto de poderes con los fabricantes. Las fórmulas valorizantes que emplean los obreros para designar su asociación expresan perfectamente la voluntad de legitimar su acción a sus propios ojos y contra la voluntad de los empresarios. Para ellos, aún más que para los *compagnons*, se trata de la actividad que les es propia. En la medida en que siguen poseyendo sus medios de producción y están habituados a administrar su pequeña empresa, están comprometidos en un conflicto de poderes con sus empleadores y deseosos de negar la autoridad que los domina. Cuando Proudhon denuncie el robo del régimen fundado en la propiedad, no dejará de hacer del empleador un poder que la sociedad anarquista deberá aniquilar. En este *sentido la lucha económica implica una lucha política.*

Y la negación anarquista del Estado, aunque sea también lucha contra las clases dominantes, es ante todo una lucha contra la autoridad exterior o, en el vocabulario de Proudhon, contra el poder «trascendente». De hecho la historia del mutualismo muestra, al menos en los orígenes del movimiento, una profunda indiferencia hacia la vida política y una singular tolerancia frente a la pluralidad de las opiniones. Pierre Charnier tiene simpatías carlistas, el jefe de taller Jacques Lacombe es el líder de los Volontaires du Rhône y los fundadores inscriben en los estatutos la prohibición de discusiones políticas y religiosas. Pero esta indiferencia aparente, que también encontramos en el tono irrespetuoso de Proudhon respecto

del poder, revela su significado en el momento de las insurrecciones, sea cuando los rebeldes detienen a los representantes del gobierno, como al prefecto Bouvier-Dumolard en noviembre de 1831, sea cuando arrojan del Ayuntamiento al estado mayor republicano. Temen, en efecto, ver frustrada su victoria y que nuevamente una autoridad exterior les imponga una voluntad ajena. Desde ese punto de vista, en efecto, todos los poderes se equivalen: Proudhon retomará este movimiento de pensamiento cuando diga que la restitución de la libertad a los productores pasa por la destrucción de todo tipo de gobierno, y que ante la reivindicación obrera de la autonomía todo Estado es opresor y absolutista. Sin duda esas fórmulas son, en su pensamiento, un límite, pero son un momento necesario y no superado, puesto que a partir de ese rechazo absoluto deberá plantearse el problema de las centralizaciones en la sociedad federada. El sufragio universal, la democracia, son términos que deben ser sospechosos y criticados.
Debe establecerse, pues, una asimilación entre capital y poder político. Como decían los jefes de taller cuando situaban los nuevos poderes en los «mostradores», el principio de autoridad no está encarnado simplemente en el Estado o, como entonces se decía, en el *ministerio*; está presente analógicamente en la propiedad. A los ojos de Proudhon, como a los ojos del mutualista que ve cómo los poderes públicos toman partido por los fabricantes, capital y gobierno no son más que dos aspectos complementarios de la misma opresión. Como escribe en el *Système des contradictions*: «El problema consiste, pues, para las clases trabajadoras (...) en vencer simultáneamente el poder y el monopolio».
Esta asimilación se extiende, por idénticas razones, a la religión y más exactamente a la Iglesia católica. Antes de ser discutida en sus principios teóricos, es rechazada como poder, como autoridad que escaparía al control de los obreros asociados. Sin duda un estudio de las «influencias» no podría desatender el aporte teórico de la crítica racionalista y de la francmasonería sobre el pensamiento proudhoniano y sobre el pensamiento obrero lionés, pero la actitud de los mutualistas respecto de la religión expresa ante todo su voluntad de autonomía frente a una fuerza social. Excluyen de sus reuniones y a igual título las discusiones políticas y las religiosas, recusando así toda injerencia de lo político como de lo religioso. Como Proudhon, reprochan a la religión que no haya permanecido fiel a los principios generales del Evangelio, y haya entrado así en conflicto social con sus propias exigencias.

Esta crítica social de la religión constituye, como tal, un momento esencial del pensamiento mutualista, precisamente en la medida en que es más anticlerical que antirreligiosa. Respecto de la religión, los mutualistas se llaman a sí mismos anarquistas; como escriben en marzo de 1834 en su respuesta a la carta del diputado Charles Dupin, si se consideran «anarquistas» es precisamente en razón del papel social de la Iglesia, que, en lugar de entrar en conflicto con los poderes opresores, participa directa y analógicamente de esta opresión.[58]
En esta triple repulsa el anarquismo será pensado unitariamente. El pensamiento de Proudhon, como el pensamiento y la práctica de los mutualistas, opera una totalización de las autoridades y las impugna en un movimiento único. Retomando esta síntesis práctica, Proudhon afirma que el movimiento obrero debe descartar y reemplazar todas las trascendencias y realizar en todos los niveles de la realidad social la *filosofía de la inmanencia.*[59] Pero este movimiento de rechazo y de desafío no puede en forma alguna disociarse de la afirmación que lo justifica: la posibilidad para los productores de asumir integralmente la organización y la gestión de la producción. Los contemporáneos que solo retengan las negaciones de Proudhon, y en particular su ateísmo, no podrán ver en él más que a un espíritu sedicioso encarnizado en desafiar y destruir, que sólo aporta desorden y violencia. Pero, en su pensamiento, que toma por modelo y por argumento a las organizaciones obreras, el anarquismo designa positivamente un quehacer obrero, una organización espontánea cuyos caracteres propios es necesario descubrir y promover. El trabajo *se organiza*, es decir, los productores, al igual que los mutualistas lioneses, no esperan de un gobierno el plan racional de su organización, sino que crean ellos mismos libremente una organización contractual y móvil, en la que solo alienan su libertad en los límites que ellos escogen. En razón de estos hechos y de estas potencialidades efectivas, corresponde combatir no solo la usurpación política sino también las tentativas de los socialistas autoritarios que pretenden «organizar el trabajo» por un poder «tutelar», es decir, someter a los productores a

58 *L'Echo de la fabrique*, 9 de marzo de 1834, citado por O. Festy, *op. cit.*, pág. 313.
59 Hacia 1840 Proudhon no era el único que usaba el término anarquismo. J.-J. May, uno de los fundadores de *L'Humanitaire*, diario «comunista», escribía en 1841: «El gobierno democrático debe ser *anarquista*, en la acepción científica y no revolucionaria de la palabra». Citado por D. Stern, *op. cit.*, pág. 239.

una nueva compulsión exterior. Ningún grupo particular puede arrogarse, pues, so pretexto de racionalidad, el derecho de regentear las fuerzas económicas. Proudhon puede retomar la expresión de Saint Simon según la cual el *régimen industrial* sustituiría el gobierno de las personas por una administración de las cosas, pero suprimiendo la ambigüedad de esta fórmula. La administración de las cosas podía ser confiada, no a los trabajadores, sino a hombres de ciencia o a jefes industriales, poseedores de las capacidades y encargados de administrar razonablemente la economía para el mayor beneficio de los ejecutantes. Sin embargo, la razón o la ciencia así entendidas podrán reconstituir, como lo indica Proudhon en *De la justice*, un nuevo despotismo: la razón no pertenece a una sabiduría trascendente, su única localización se da en la unión de los propios productores en la realización incesante de la «razón colectiva».[60]

Hacia 1840, la organización espontánea de los obreros presentaba formas demasiado diversas para que el teórico pudiera aceptarlas todas. Aunque el proyecto proudhoniano sea bastante flexible y pueda integrar, con miras a la socialización del intercambio, las asociaciones de producción, recusa los límites del *compagnonnage* tanto como los talleres nacionales. Según el modelo proporcionado por el mutualismo y susceptible de ser ampliado, el anarquismo exige una nueva concepción de la empresa, mantenimiento de la pluralidad de los polos de producción e instauración de la mutualidad entre ellos.

Las indicaciones de Proudhon concernientes a la empresa y a las compañías industriales tienden a eliminar, en el seno del taller, los poderes absolutos y las jerarquías inmutables. Tienden a recrear la empresa a imagen de un taller donde se mantendrían relaciones de igualdad y de solidaridad entre los participantes. Las diatribas lanzadas contra la escuela sansimoniana, acusada de defender las capacidades y de ese modo las desigualdades, tienden a combatir las jerarquías funcionales dentro de la empresa. Como el mutualista, y contrariando la expectativa de ciertos *compagnons* comunistas, Proudhon no defiende el principio de un salario uniforme: por el contrario, propugna que la distribución de los beneficios sea proporcional a las tareas y a la calidad del trabajo realizado. Pero insiste en que los participantes deben poder ocupar sucesivamente los diferentes puestos[61] y conservar de ese modo

60 *De la justice*, vol. III, 7º estudio, págs. 200-83.
61 *Idée générale de la Révolution*, pág. 282.

una visión global de la producción. La aspiración, tantas veces expresada por los representantes obreros, a una formación y a un mejor conocimiento de su oficio, se encuentra reiterada y sistematizada en Proudhon. Mediante una educación donde la formación intelectual completaría incesantemente el aprendizaje, donde sería superado el divorcio social entre las formaciones manuales e intelectuales,[62] el productor estaría en condiciones de ocupar todas las funciones en el seno de la empresa. En el plano de la enseñanza el proyecto proudhoniano responde nuevamente a la voluntad obrera de destruir tanto la exterioridad de los poderes como las desigualdades de clase, y de restituir a todos el derecho de participar igualitariamente en las decisiones de la empresa. Rechazando el modelo, presentado por las grandes manufacturas, de una estricta división del trabajo y de una especialización de las funciones, Proudhon defiende aquí el modelo del taller con su sociabilidad particular y su relativa igualdad. Como lo especifica en la *Idée générale de la Révolution*, la reforma de la empresa industrial debe permitir a cada participante intervenir en las decisiones colectivas y formar parte del «consejo». Lo mismo que los jefes de taller, no manifiesta un interés extremo por los ritmos de incremento de la producción, considerando que la organización propuesta asegurará el mejor desarrollo, pero insistiendo mucho más en la naturaleza de los vínculos sociales y de las relaciones de autoridad en el seno de la empresa.[63]

Asímismo, inspirándose en la pluralidad de los talleres, Proudhon plantea como condición del mantenimiento de las libertades una estructura pluralista de las fuerzas económicas. Para él, como para esos jefes de taller lioneses que veían construir en La Suavagère un establecimiento que reunía, en 1830, a 600 obreros, trabajando en 250 telares, la concentración industrial era un peligro inminente. Proudhon denunciará en este sentido no solo los «monopolios», fuente de desocupación y de explotación, sino también todas las formas de asociación donde crea descubrir alguna limitación a la libertad. Porque, según él, el mutualismo ha aportado ya, al debatido problema de la asociación, la respuesta práctica que tiende a resolver los males provocados por el desorden económico, al tiempo que mantiene la *independencia* relativa de las fuentes de producción. El pluralismo de las empresas se inscribe así como

62 *Ibid.*, págs. 326-31.
63 *Ibid.*, 6[to.] estudio.

un elemento necesario de la anarquía positiva; el equilibrio que la autoridad de los propietarios era incapaz de introducir se realizará precisamente a través de relaciones establecidas entre grupos diferenciados.

Retomando este modelo, Proudhon debía, pues, poner en el centro de su reflexión el problema del intercambio y, como se había propuesto desde 1845,[64] la instauración del intercambio *igual*. A diferencia de los *compagnons* que concebían sus Uniones como grupos de defensa contra el patronato, y a diferencia también de las asociaciones de producción, que se preocupaban de crear nuevos centros de producción, los mutualistas habían abordado inmediatamente el problema de los intercambios e intentado resolver sus dificultades por la creación de un nuevo tipo de relación entre los centros de producción. Como los jefes de taller, y ampliando la innovación de estos, Proudhon tendrá la convicción de haber descubierto los fundamentos de una sociedad económica autónoma en estos contratos libres, radicalmente opuestos al *Contrato social*, considerado por él el símbolo de la abdicación política. Marx no dejará de ridiculizar los proyectos de los obreros proudhonianos sobre el reconocimiento de los precios justos y la importancia del crédito gratuito. Pero para el jefe de taller que conoce el tiempo que insume cada trabajo y que necesita un crédito poco oneroso para mantener y desarrollar sus herramientas, estas nociones tienen un significado preciso y también un valor de ejemplo para la edificación social. Como dice Proudhon, retomando la práctica y las preocupaciones de aquellos, el revolucionario es también un contador que sabe descubrir el *error de cálculo* que efectúa el capitalismo y que puede pensar el equilibrio de las fuerzas económicas según las reglas *del debe y del haber.*

El anarquismo no es, pues, en modo alguno, en el momento en que Proudhon lo formula, una utopía. La confianza extrema que Proudhon manifiesta encuentra su justificación en su grado de fidelidad a una práctica efectivamente realizada. Expresa una práctica ya estructurada y que no solo, en 1840, probó su resistencia y sus posibilidades de duración, sino que demostró también sus potencias insurreccionales. Si, como dice nuestro autor comentando la elección masiva de Luis Bonaparte, un pueblo puede actuar según «sus sueños»,[65] Proudhon puede pensar, por el contrario, desarrollando sus temas anar-

64 *Carnets*, nº 2.
65 *La Révolution démontrée*, págs. 128-260.

quistas, que está expresando fielmente una «sociedad real» que se organiza más acá de los falsos poderes. Puesto que estas potencialidades son menospreciadas o combatidas por fuerzas contrarias, el teórico deberá defenderlas desde su puesto y según sus propios medios.

La integración de este anarquismo, que Proudhon expone sobre todo durante la Revolución de 1848, dentro de un federalismo industrial y político, parece obedecer principalmente al desarrollo lógico de un sistema. Si importa respetar a la vez la autonomía de los grupos productores y excitar los poderes unitarios, es necesario llevar estos principios hasta su último término y destruir la estructura napoleónica del Estado. También en este campo puede confirmarse la hipótesis de una gran adherencia entre el pensamiento proudhoniano y el sector de los obreros tejedores. Aunque la teoría política federalista haya podido llegar a Proudhon desde otras fuentes, cabe destacar que ya había sido expuesta políticamente en Lyon, cuando la insurrección de 1831, y que había suscitado entre las autoridades el mismo escándalo que suscitaría el federalismo proudhoniano treinta años más tarde. El 23 de noviembre, en el Ayuntamiento, los jefes de los Volontaires du Rhône, instigados por Pérenon, redactaron un cartel en que rechazaban a las autoridades legales e invitaban a la población lionesa a elegir una asamblea regional destinada a reemplazar la municipalidad y el poder prefectoral. En él decían: «Lyon tendrá sus comicios o asambleas primarias generales; por fin se oirán las necesidades del pueblo de provincias y se organizará una nueva milicia civil; basta de charlatanería ministerial con pretensiones de impresionarnos».[66] Según los redactores, cada corporación, y en particular las *corporaciones obreras*, debían designar sus delegados a las asambleas primarias, realizando así una representación profesional obrera a nivel regional. Preveían, por otra parte, la organización de las *corporaciones* de *estados*, *artes* y *oficios* en el seno de *corporaciones provinciales*, depositarias de su propia soberanía. Las autoridades legítimas no dejaron de ver en esta proclamación una «provocación criminal», y «el manifiesto de los rebeldes».[67] Sean cuales fueren los detalles y las divergencias entre este esbozo y el federalismo proudhoniano, es notable que las ideas básicas, la destrucción de la centralización política, la pluralidad de las soberanías y la representación obrera, hubieran

66 Citado por F. Rude, *C'est nous les canuts, op. cit.*, pág. 114.
67 *Ibid.*, pág. 117.

sido formuladas de esta forma en Lyon, en momentos en que se había conquistado transitoriamente la libertad de expresión. Por este medio algunos temas caros a los legitimistas pudieron llegar hasta Proudhon, estableciendo así cierta continuidad entre las estructuras mentales anteriores a la gran Revolución y el pensamiento proudhoniano.
Más allá de las primeras definiciones del anarquismo limitadas a la organización de las fuerzas económicas, en 1862 Proudhon llegó a sistematizar las tendencias federalistas de los obreros lioneses y a elaborar una nueva concepción del espacio político que confirmaba, transponiéndolo al plano político-económico, ese espacio social pluralizado que habían creado entre ellos los jefes de taller.

5. La creación proudhoniana

Si la fecundidad de una hipótesis puede verificarse por su margen de fracaso, debemos aplicar esta regla a la hipótesis que propusimos y determinar en qué medida se aplica a los escritos de Proudhon que no conciernen directamente a la filosofía política. Creemos que nuestra hipótesis explica adecuadamente el proyecto anarquista y federalista, la concepción de los equilibrios económicos, la teoría de la revolución, pero no ocurre lo mismo con todas las proposiciones de Proudhon, así como tampoco puede explicar enteramente el acto de creación de un genio particular.
No podríamos considerar, por ejemplo, los trabajos económicos de Proudhon como el simple reflejo de una estructura social obrera. Si el *Système des contradictions* está construido, como hemos intentado mostrar, a partir de una percepción obrera de la exterioridad del sistema capitalista y de un conocimiento de la explotación, se desarrolla apoyándose en una vasta información reunida fuera de la experiencia primitiva. Proudhon participa así de muchas culturas, utiliza una información provista por la «ciencia burguesa», a la que trata de impugnar desde el punto de vista de la clase en cuyo vocero se ha erigido. También intenta utilizar los esquemas de la lógica hegeliana para justificar sus propias estructuras lógicas. De todos modos, no podría pretenderse sin más precisión que el pensamiento proudhoniano se encuentra «determinado» por su participación en el medio de los artesanos asalariados, como si el conocimiento de tales analogías pudiera entregarnos todas

las claves de la obra. En cambio, podríamos aquí delimitar con más seguridad la creación proudhoniana que funciona a partir de un conjunto de intuiciones fuertemente coherentes y se prolonga por la asimilación polémica de una cultura científica surgida de un medio social diferente. Este tipo de invención se manifiesta con bastante claridad en la *Premier Mémoire*, donde Proudhon arroja en primer término, como un desafío, la intuición obrera del robo capitalista y analiza brevemente su mecanismo; expone luego, para destruirlos, los argumentos desarrollados por los medios conservadores. La hipótesis sociológica pone aquí de relieve, no la totalidad de los razonamientos, sino las certidumbres iniciales que delimitan, en el seno de la reflexión, la verdad y el error, lo real, es decir, la justicia y la mutualidad, y lo aberrante.
Por otra parte, la hipótesis se revela más o menos válida según las obras consideradas. Su máxima utilidad la brinda en la comprensión de escritos tales como la *Solution au problème social* y *De la capacité politique des classes ouvrières*, cuyo objeto es delinear el esquema de la sociedad mutualista, pero su fecundidad será tanto más limitada cuanto más se aleje Proudhon de las discusiones sociopolíticas. Ella revela un corte preciso entre los trabajos anteriores a 1840 y todas las demás obras. Los primeros escritos de Proudhon, el *Essai de grammaire générale* y *De la célébration du dimanche*, caen en gran medida fuera de nuestra explicación. Todo ocurre como si en esas obras de juventud Proudhon abordara temas que le eran impuestos —los problemas de lingüística y la práctica dominical— y como si sólo se hubiera descubierto a sí mismo, asumiendo su condición social, con su crítica de la propiedad. Más acá de esta fecha, la temática manifiesta una unidad tanto más marcada cuanto que la última obra, *De la capacité*, retoma y enriquece los temas fundamentales esbozados en 1840.
La importante obra *La guerre et la paix* queda apenas aclarada por la hipótesis que hemos desarrollado. Se podría conjeturar que el autor extrae sus premisas de esas intuiciones fundamentales que la sociología puede explicar: habiendo afirmado la inmanencia del derecho en la realidad social, Proudhon debía pensar como lógica consecuencia que el hecho era creador de un derecho y que así la victoria era históricamente instauradora de un derecho reconocido. Pero no podríamos sostener, sin arbitrariedad, que esta intuición obligaba a Proudhon a desarrollar todas las consecuencias de la misma. Más válidamente debe pensarse que circunstancias particulares, el exilio, el espectáculo de las guerras internacionales, orientaron

en este caso su reflexión hacia una dirección nueva. La sociología del conocimiento no podría reemplazar aquí una prolija investigación de condiciones biográficas o coyunturales. De esta forma se percibe con mayor claridad que nuestra hipótesis solo pretende apresar las grandes líneas de una estructura mental: intenta hacer surgir, por referencia a una estructura social y a una práctica de clase, la lógica de un pensamiento y la coherencia de los temas esenciales. Permite marcar la diferencia entre los desarrollos secundarios y las obsesiones permanentes, es decir, las condiciones generales de la creación, sin pretender dar cuenta de todos los desarrollos de idéntica manera. Cabría establecer el aporte y los límites de nuestra hipótesis en dominios particulares tales como la filosofía moral, la estética y los juicios de Proudhon sobre las mujeres, criticados tan a menudo.

La filosofía

La importancia extrema asignada a la moral y a la formulación de normas que deberán interiorizarse y realizarse responde a exigencias conscientemente expresadas en los medios sociales que sirven de modelo a la creación proudhoniana. Los estatutos de las sociedades de socorros mutuos y de las diferentes asociaciones incluyen siempre fórmulas morales que expresan el significado de los objetivos perseguidos. Esos asociados o esos miembros están comprometidos en una acción autónoma y experimentan intensamente la necesidad de justificar su empresa y de formular las normas correspondientes. Y a los mutualistas, que actúan fuera de la sociedad oficial y de las reglas dictadas por la religión, que deben ocultarse de los fabricantes y, en cierta medida, desconfiar de los *compagnons*, les es todavía más necesario oponer a las expresiones tradicionales una valoración de su propia acción. Al trazar el plan del primer mutualismo, Pierre Charnier no deja de exaltar «la justicia» que encierra, y la «pureza de sus principios originales».[68] Proudhon sentirá vivamente que la acción de organización económica tal como él la concibe exige, en efecto, la adopción de actitudes netamente diferenciadas de los modelos difundidos en los otros grupos sociales. Si cada productor debe asumir su libertad económica, y no puede confiarse ni a un poder político que aseguraría la racionalidad, ni a una

68 F. Rude, *Le mouvement ouvrier..., op. cit.*, pág. 129.

potencia económica exterior, ni a las autoridades religiosas, es importante entonces formular y difundir un nuevo tipo de normas. Como para esos mutualistas, la reivindicación de las responsabilidades corre pareja con una gran creatividad en cuanto a normas y una fuerte valoración de las mismas. Y puesto que la Iglesia es el símbolo de la antigua moral, las nuevas formulaciones estarán dirigidas precisamente contra dicha institución.

El gran libro de Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, expresa esta intención colectiva a través de sus intuiciones generales. La antinomia de la Iglesia y de la Revolución destaca la certidumbre de que es indispensable reconstruir enteramente el edificio de los valores morales y oponerse en todos sus términos a las morales que justifican el antiguo orden de cosas. Así como el mutualista tiene el sentimiento de reivindicar su moral en función de su propio ser y de su práctica, Proudhon, después de haber denunciado, según la trilogía habitual, a la religión, el Estado y la propiedad, sitúa en el centro de su libro al trabajo, que constituye el valor fundamental, fuente y cimiento de la justicia. La suprema exigencia de dignidad, el horror hacia todo lo que es servidumbre y envilecimiento, que se repiten como *leitmotiv* en las asociaciones obreras, se expresan en la exaltación proudhoniana del trabajo y del trabajador. A la declaración de los mutualistas: «Si no queremos convertirnos por completo en esclavos, o envilecernos totalmente, necesitamos asambleas y, por consiguiente, una asociación»,[69] responde la demostración proudhoniana según la cual la moralidad y la dignidad solo se realizan dentro de relaciones igualitarias y en medio de la asociación del trabajo. Asimismo, la peculiar gravedad que convierte a veces a Proudhon en severo moralista expresa perfectamente el *ethos* de artesanos responsables que no separan la conciencia de sus propios deberes de la reivindicación de sus derechos. A la inversa de los *compagnons*, que pueden verse inclinados, por una parte, a privilegiar sus reivindicaciones, y por otra a abdicar de sus responsabilidades, confiándose a autoridades religiosas, estos jefes de taller se niegan a abandonar tanto sus derechos como sus obligaciones. Charnier prevé, por ejemplo, que serán excluidos del mutualismo quienes hagan trampa con el peso, los que falsifiquen la mercancía, «hagan fraude contra sus *compagnons* o aprendices, ocultando el precio cobrado por mano de obra o simulando reba-

69 Citado por O. Festy, *op. cit.*, pág. 186.

jas».[70] Como estos artesanos conservan una autonomía real y pretenden ser los autores de su propia gestión, deben, en efecto, asumir sus propias reglas y formular el correspondiente código.

Pero por significativas que resulten estas similitudes, no pueden proporcionarnos la completa comprensión de los desarrollos teóricos de nuestro autor. Subrayan más bien los caracteres de la creación proudhoniana, la cual, al tiempo que retoma estas aspiraciones, las transforma en una totalidad intelectual con pretensión universal. No podemos considerar este conjunto teórico como la simple redundancia de un lenguaje obrero. La ambición de Proudhon consiste en sintetizar aspiraciones fragmentarias en una suma teórica lo bastante extendida como para que pueda oponerse, a la manera de una Biblia, al cuerpo del pensamiento teológico. Por consiguiente, será necesario escribir una obra que debata, no ya reformas económicas o políticas, sino principios fundamentales del Ser y del conocimiento. Proudhon se propone entonces conscientemente crear lo que él llama una *filosofía popular*, destinada a modificar lo imaginario social y a extirpar de los espíritus las antiguas formas de pensamiento. Se trata del «advenimiento del pueblo a la filosofía» y, más exactamente, de hacer que el pueblo ascienda a la filosofía.

Al retomar el término de justicia, Proudhon sabe sin duda que está repitiendo una palabra reiterada muchas veces en el lenguaje obrero, pero piensa también que un sistema filosófico capaz de sustituirse a la religión dentro del pensamiento popular necesita un concepto que sintetice la totalidad del sistema. También es necesario que ese concepto transponga, haciéndola sagrada, la práctica culminante. También es necesario que se erija en regla suprema y pueda ser un medio de acción para dominar los conflictos eventuales. El concepto de justicia responde a estas intenciones. Asimilando las relaciones de igualdad e intercambio al valor supremo, Proudhon consagra el acto de producción y convierte el acto del mutualista en criterio del bien. La lucha emprendida contra todas las formas de trascendencia se justifica plenamente en esta intención revolucionaria; para valorar radicalmente el acto del productor, es importante destruir el dogma de la trascendencia y desarraigar el temor de los hombres ante un «más arriba» de sí mismos. No se trata de profanar lo sagrado, sino de consagrar lo profano, de remitir todas las actividades al fundamento

70 F. Rude, *Le mouvement ouvrier...*, pág. 132.

sagrado que estará constituido por la justicia, es decir, por el conjunto de las relaciones y de las acciones equitativas. La justicia será erigida como principio regulador y servirá de modelo para regir la vida del grupo: así como la religión y su filosofía de la trascendencia servían de modelo a una sociedad no-igualitaria y jerarquizada, la justicia y la filosofía de la inmanencia servirán de paradigma a una sociedad igualitaria. Por consiguiente, podremos encontrar expresiones que evocan en apariencia una filosofía ingenuamente espiritualista; podrá escribirse que «la justicia (. . .) gobierna el mundo»[71] con tal que se especifique que la justicia no es una representación, sino la forma en sí de las relaciones sociales.
El objetivo de la creación filosófica será, pues, participar de una acción social, arruinando los valores de la antigua sociedad. Este objetivo sólo podrá alcanzarse si la crítica abarca la integralidad de los valores y traza una imagen integral de la existencia futura. Habrá que definir y exaltar un nuevo tipo de comunicación entre los hombres, una nueva relación con el mundo y con la cultura, es decir, una nueva imagen del hombre. Los capítulos dedicados al matrimonio, al amor, a la actitud del hombre frente a la muerte, expresan la intención de responder a la totalidad de las cuestiones humanas y de constituir un modelo del ser «total». En esta creación Proudhon no se limita a retomar prácticas obreras y legitimarlas; tiende a darles un valor universal, tomando como modelo la tradición religiosa y la vocación que esta tiene por la universalidad.

El arte

Cabe hacer observaciones análogas con respecto a la estética de Proudhon. El acceso sociológico que hemos propuesto no bastaría para explicar las teorías estéticas y los conocimientos de historia del arte que constituyen el objeto de *Príncipe de l'art.*[72] No podemos referir directamente el contenido histórico de estas reflexiones al grupo social del que Proudhon se constituye en expresión: trazando la evolución de las artes plásticas desde el arte egipcio, no hace más que retomar los elementos de una cultura artística organizada fuera de las clases obreras. Sin embargo, las grandes líneas de su teoría

71 *De la justice*, Programme, vol. I.
72 *Du principe de l'art et de sa destination sociale* (póstumo).

parece que deben ser referidas, también ahí, a ese *ethos* cuyos elementos encontramos en su medio social y en su voluntad de legitimarlo en todos los dominios de la existencia.

Las razones para escribir una obra sobre arte, cuando Proudhon tenía conciencia de su falta de conocimientos en la materia,[73] corresponden menos a su vanidad que a la certidumbre de que también ahí debía librar un combate político y social. Portador de una ética particular, se siente obligado a decir sobre este tema aquello que no fue dicho jamás por las otras clases sociales, y a expresar las exigencias que corresponden, o que debieran corresponder, a los productores. Al mismo tiempo legitima una exigencia de apropiación de un grupo social contra grupos rivales.

Las críticas negativas estarán dirigidas contra todas las escuelas cuyos temas y estilos entren en contradicción con los valores obreros. En pintura, el arte clásico de David o de Ingres, así como los cuadros que reproducen escenas militares, de Horace Vernet, serán repudiados invocando la misma exigencia de comunicación. Como Proudhon escribe lúcidamente: «Nos corresponde pues a los profanos, gente de trabajo servil (. . .) hacer la evaluación del arte. . .»;[74] ahora bien, esos temas clásicos, así como las escenas religiosas o militares, resultan completamente exteriores al *ethos* obrero y no podrían responder a su expectativa. Proudhon repudia con igual violencia la escuela romántica y el lirismo de Delacroix: el verdadero artista no tiene que imponer sus fantasías subjetivas. «Lo que pedimos de ellos no son sus impresiones personales, sino las nuestras»,[75] y puesto que los valores reales son los valores sociales de justicia y de equidad, toda complacencia en la idealización de los valores subjetivos resultará sospechosa. Por idénticas razones se rechazará la doctrina del arte por el arte, ya que en su efecto, en su formulación misma, esta afirma la total independencia del artista con respecto a las clases sociales y se opone antitéticamente a la exigencia proudhoniana de apropiación.

Proudhon repite que el objetivo del arte debe ser expresar los valores supremos de una sociedad, y que no es verdadero y auténtico sino cuando está realmente en profundo acuerdo con su época. En otros términos, el arte moderno debe, en

73 «Yo, que no soy un entendido . . . ¡publicar un libro sobre arte!». Carta a Félix Delhasse, 7 de julio de 1864, *Correspondance*, vol. XIII, pág. 319.
74 *Du principe de l'art*, pág. 46.
75 *Ibid.*, pág. 121.

primer lugar, ofrecer a los hombres una imagen fiel de sí mismos, un espejo de la humanidad real; la función primera del arte será representar la realidad social en su diversidad y su autenticidad. El entusiasmo de Proudhon por los cuadros de Courbet expresa el descubrimiento de una pintura que responde a estos principios, pero más aún la alegría de una reconciliación con la creación artística. En la pintura clásica y romántica Proudhon percibe un universo ajeno que amenaza sus propios valores; en la pintura de Courbet encuentra, en cambio, una súbita adecuación entre su propio universo y el universo del arte. Frente al *Enterrement à Ornans*[76] se entusiasma al encontrar, con intensa brutalidad, la imagen de un mundo real, familiar, cuyos caracteres son todos ellos magnificados y justificados a través de la creación del artista. Por el realismo, la vida cotidiana conquista la justificación.
Al mismo tiempo, y como esos artesanos ansiosos por defender su regla mediante una moral, Proudhon exige que el arte cumpla una tarea social y exalte los valores de justicia. La obra más atractiva será aquella que a la vez pueda expresar violentamente la realidad social, denunciar sus taras y evocar así un ideal a realizar. *Les casseurs de pierres*, de Courbet, ilustran esta concepción; el cuadro expresa la exacta realidad de la miseria, denuncia al mismo tiempo la injusticia social y realiza así una «pintura socialista».[77] Se encuentra de este modo satisfecha la expectativa obrera, que exige poder reconocerse en el mundo del arte y reconciliar la creación artística con su voluntad política. El arte así concebido será, a la vez, una «confesión» de la realidad social y un acto revolucionario.[78]

La condición de la mujer

Los prejuicios de Proudhon contra la emancipación femenina pueden servir para poner de manifiesto los fracasos de una sociología del conocimiento. Puede apreciarse en este ejemplo que otro tipo de explicación, situado en distinto punto de vista completamente diferente, aportaría más claridad y permitiría una comprensión más profunda. Un enfoque psicoanalítico revelaría sin duda en la infancia de Proudhon un

76 *Ibid.*, págs. 174-77.
77 *Ibid.* pág. 194, «*Les casseurs de pierres* valen una parábola del Evangelio; se trata de la moral en acción». *Ibid.* pág. 197.
78 «Nuestra época (...) es (...) revolucionaria. Es necesario que el arte también lo sea». *Ibid.*, pág. 246.

apego particularmente vivo a su madre, ligado a cierto oscurecimiento del padre en la constelación familiar. Esto haría aparecer verosímilmente cierta repugnancia a la sexualidad, que confirma el matrimonio tardío y razonable de Proudhon y, acaso, como se ha sugerido pertinentemente, una tendencia latente a la homosexualidad.[79] Una lectura psicoanalítica invitaría a situar este antifeminismo en una estructura intelectual más amplia, donde el horror fundamental a la castración se repetiría en todos los niveles de reflexión, en el horror de todas las autoridades y de todas las servidumbres. Se explicaría así la frecuencia de imágenes sexuales en la obra de Proudhon, su horror a la prostitución, por ejemplo, y también el hecho de que haya podido experimentar la emancipación femenina como una amenaza.

Sin embargo, el enfoque sociológico o psicológico social no deja de aportar, también ahí, complementos indispensables. Por personal que sea la actitud de Proudhon a este respecto, solo es completamente inteligible referida a las actitudes análogas que se manifestaban entonces en las clases obreras. La competencia entre hombres y mujeres en el mercado de trabajo, la sobreexplotación del trabajo femenino y la degradación física que ella traía aparejada suscitaban denuncias respecto del trabajo femenino, y la esperanza de que la mujer pudiera liberarse de esas compulsiones. En un plano más profundo, la imagen tradicional de la madre, guardiana del hogar, no había perdido aún su poder, y Proudhon, retomando ese fantasma, manifiesta sobre todo ausencia de originalidad. Entre tantos otros, los estatutos del primer mutualismo son un ejemplo de este moralismo severo, aliado con un antifeminismo convicto, que se repite a lo largo de la obra de Proudhon. Según el reglamento adoptado en 1828, solo son admitidos «los jefes de taller (. . .) de irreprochable probidad, casados, de vida correcta y buenas costumbres, aceptados como mutualistas y que cumplan los deberes correspondientes»,[80] y las mujeres no pueden ser admitidas en la asociación. No debe creerse que tal exclusión es meramente formal: corresponde a una estructura social sólidamente arraigada que confía al hombre las tareas de producción y relega a la mujer a los trabajos del hogar.

Sin duda el problema de la emancipación de la mujer ya había sido entonces planteado. Flora Tristán había publicado en

79 D. Guérin, «Proudhon et l'amour "unisexual", *Arcadie*, n$^{os.}$ 133-34, enero-febrero de 1965.

80 F. Rude, *Le mouvement ouvrier. . .*, *op. cit.*, pág. 143.

1838 sus *Pérégrinations d'un paria* y, en 1845, *De l'émancipation de la femme*, y el sansimonismo había sido el primero en defender el principio de la igualdad de los sexos. Sin embargo, no puede concluirse que Proudhon se haya apartado en este punto del movimiento social obrero. El movimiento sansimoniano le había mostrado, en efecto, que la defensa de los derechos de la mujer encontraba más eco en las clases privilegiadas que en las clases obreras. Sus ataques contra el divorcio, contra la libertad de la mujer, por singulares que hoy parezcan, no dejaban de responder a una intención polémica dirigida contra las clases burguesas. También sus excesivas candideces contra el amor y la sexualidad corresponden adecuadamente a su ética, que se opone al narcisismo del amor y a la «privatización» de la familia. Si el principio de placer debe hallar su realización en la vida social, conviene conjurar el riesgo de verlo realizarse en la vida privada: la familia debe someterse al principio de realidad.

Esos prejuicios revelan también un interrogante sobre la posibilidad del anarquismo. Todo el movimiento de crítica que denuncia las bases tradicionales de la sociedad, la propiedad, el poder político, la religión, lleva a plantear dramáticamente el problema de las libertades y controles sociales. Proudhon busca destruir todos los sistemas de represión, y no puede encontrar garantía para el orden social ni en una ciencia soberana, ni en una dictadura popular, ni en una pretendida racionalidad económica. Por consiguiente, el riesgo de laxitud política y de incoherente libertad en las costumbres se perfila, en la problemática del proudhonismo, como un escollo inmediato. El anarquismo sólo será posible cuando cada sujeto acepte la sujeción, y si la represión, que ya no puede ser exterior, es interiorizada por cada participante. Por oposición al «yo débil»[81] que Proudhon cree descubrir en las mujeres, el anarquismo exige de los individuos un yo fuerte que admita una libre autodisciplina. De este modo, las invocaciones a la «virtud» tienen un sentido coherente que no puede separarse de la voluntad revolucionaria.

81 *De la pornocratie dans les temps modernes* (póstumo), pág. 353.

Conclusiones

La creación proudhoniana se inscribe en ese amplio movimiento obrero de los años 1830 a 1848 señalado por la proliferación de las asociaciones. Sociedades de socorros mutuos, asociaciones y uniones surgidas de los *Devoirs* de los *compagnons*, asociaciones de consumo y luego de producción, hacían pensar en su conjunto que las clases obreras habían entrado en un movimiento de regeneración de la vida social y obligaban a buscar, entre estas innovaciones espontáneas, la que respondía más adecuadamente a las necesidades colectivas. Proudhon se inserta en esta problemática social, no solo para asumir su dinamismo, sino también para clarificar un movimiento aún desordenado y combatir las tendencias que le parecen vanas, utópicas o peligrosas.

Hemos intentado mostrar que sus desarrollos teóricos, aun participando de ese vasto movimiento, corresponden muy adecuadamente a la práctica de los *canuts* lioneses y a la *Association des Mutuellistes*, cuya más violenta manifestación consistió en dirigir las insurrecciones de noviembre de 1831. Esta imputación particularizadora no implica en modo alguno que Proudhon se haya constituido meramente en el defensor de una organización especial, condenada a seguir siendo privativa de una corporación particular. Creyó, no sin poderosas razones, que las estructuras elaboradas por esos jefes de taller tenían un valor universal y que al mismo tiempo esos productores representaban el modelo típico e ideal del verdadero productor.

Una recapitulación de los caracteres particulares del estatuto propio de los tejedores lioneses nos permitirá despejar la significación social del proudhonismo.

Estos jefes de taller se alinean sin ambigüedad en la categoría de asalariados. No poseen un capital que les procuraría una renta; solo pueden vender, según una expresión formulada en esa época, su trabajo en el mercado como una mercancía. Los fabricantes que los emplean poseen a la vez los capitales y el control: son ellos quienes fijan el salario de los jefes de taller

y el de los *compagnons*, así como también determinan el precio de la obra.
La remuneración del jefe de taller se fija mediante el sistema de salario por pieza. Este sistema compromete a los jefes de taller en una situación conflictiva frente a los fabricantes y, tal como se verá durante las insurrecciones, en una «guerra de clases» contra los propietarios de capitales. La lucha emprendida para la fijación de la *tarifa* es comparable a las luchas libradas durante el mismo período por los obreros y los *compagnons* contra los patrones para obtener aumentos salariales; los mutualistas utilizarán idénticos medios: la coalición y la huelga. En este aspecto, Proudhon participa del movimiento reivindicativo general que se inscribe en la oposición entre empleadores y asalariados.
Pero al mismo tiempo los jefes de taller se distinguen de sus *compagnons* y conservan una relativa autonomía en la organización de su trabajo. Por el hecho de poseer algunos telares y de dominar una especialización altamente calificada, no están integralmente sometidos o «alienados» a una voluntad exterior. Conservan cierto poder en la gestión y organización de su taller y contratan unos pocos *compagnons*. Les queda una autonomía relativa frente al poder de los fabricantes, puesto que pueden cambiar de empleadores o trabajar para varios de ellos, elegir su trabajo y discutirlo. No son meros ejecutantes; desde su situación limitada pero necesaria, intervienen en la gestión de la producción.
Sería ilusorio reducir este status social a una supervivencia y no ver en estos artesanos asalariados sino una capa social en vías de rápida desaparición. Como hemos recordado, este status fue en gran medida típico durante esta primera mitad del siglo XIX y todavía no ha desaparecido; más aún, según veremos al final, tal condición se renovaría en el propio seno de las grandes empresas. Se presiente entonces la razón por la cual Proudhon debía seguir siendo un enigma irritante para Marx: creyendo en una desaparición total y rápida de esta clase obrera asalariada y responsable, Marx no podía comprender a un teórico que se constituyera en su expresión; Proudhon no tiene sitio en el esquema de *El capital*, ni debería, en cierto modo, existir.
Esos jefes de taller están comprometidos en una estructura económico-social muy particular. Unificados a través del poder del empleador, se mantienen separados entre sí y a la vez relativamente autónomos respecto del fabricante y de los talleres vecinos. No conocen ni la integración en un status idén-

tico, como los obreros de fábrica, ni la separación propia de los artesanos tradicionales. Menos aún pueden ser clasificados con los «pequeñoburgueses», cuyo tipo constituirían ya sea el funcionario dependiente del Estado, ya sea el pequeño comerciante interesado en la formación de un beneficio comercial y empeñado en relaciones de rivalidad con sus competidores.

Sabemos que estos jefes de taller, de acuerdo con sus compañeros, se organizaron desde 1828 conforme a un modelo cuya eficacia y resistencia debían mantenerse firmes hasta fines del siglo. Este modelo se diferenciaba radicalmente de las comunidades de los *compagnons* y de las asociaciones de socorros mutuos, sin confundirse con las asociaciones de producción. Conservaba la huella de las sociedades de socorros mutuos, puesto que su sociedad constituía también una red de seguro y de asistencia mutua, pero podía cumplir además las funciones que en otros tiempos desempeñaban los *compagnonnages* para las reivindicaciones salariales.

Este modelo tampoco excluía la creación de una sociedad de producción, y veremos a Proudhon añadirle esta posibilidad, pero su estructura básica en lo esencial seguía siendo el mutualismo o la mutualidad, es decir, una asociación pluralista de productores o de «compañías obreras», fundada en la igualdad de los contratantes y que instituía entre ellos intercambios equitativos. La historia del mutualismo debía confirmar la ambición de sus fundadores de crear una organización independiente del Estado, que se desarrollara sin recurrir a los poderes públicos. Ambicionaban crear una organización corporativista, pero simultáneamente estaban convencidos de que las estructuras que ellos instituían correspondían a las necesidades generales y revestían así una forma universal. Con esto, y sin esperar órdenes emanadas de un poder político, se comprometían a sí mismos en un proceso de revolución social o, según sus expresiones, de *emancipación* y de *regeneración*.

Conviene especificar con la mayor claridad posible en qué puede ser considerado Proudhon como una expresión de esta fracción particular de las clases obreras. Un autor puede, en efecto, retomar de una clase social sea su situación de hecho, sus aspiraciones, su creación o sus sueños. Por ejemplo, la hipótesis de Marx respecto de los socialismos utópicos consiste en que estos formularían la compensación imaginaria de un proletariado incapaz de señorear su destino. Del mismo modo, Proudhon indica que el bonapartismo correspondería

al sueño de los obreros franceses, y no a su realidad. Esta relación debe ser tanto más precisa cuanto que permitirá decidir si el proudhonismo puede ser tenido por una utopía, una ideología o un mito político. Si se limita a responder imaginariamente a las contradicciones y a expresar las esperanzas vanas de una clase, deberá subrayarse su margen de utopía y de ilusión; si, al contrario, repite, legitimándola, la acción positiva del grupo, convendría que encontremos, en los límites históricos indicados, su carácter práctico y realista. La búsqueda de homologías nos ha llevado a conclusiones diferentes sobre las relaciones del proudhonismo con las estructuras económicas de la «fábrica colectiva», con la práctica de los mutualistas y su ideología. Hemos visto que Proudhon, en su proyecto de sociedad económica anarquista o federalista, retoma el modelo de la fábrica lionesa, deshaciendo su organización vertical y jerarquizada en tres grupos sociales: fabricantes, maestros-obreros y *compagnons*. Esta corrección suprime las relaciones sociales que constituían la trama del proceso laboral, pero conserva el esquema de una producción realizada por talleres o manufacturas diferenciadas, dentro de un tejido económico pluralista. Este esquema no prohíbe en modo alguno la creación de grandes empresas confiada a *compañías obreras*, pero excluye y condena la formación de *monopolios*. Contra la visión histórica de *El capital*, que destaca la ruina de las estructuras económicas y vincula el advenimiento de la revolución con la desaparición de las manufacturas, Proudhon arraiga la acción revolucionaria en el presente manufacturero. Se presiente ya que las «clases obreras» no tendrán por qué esperar de la dinámica capitalista la revolución salvadora, sino que deberán realizar esa revolución inmediatamente y en su cuadro presente.

Esta primera confrontación no lleva, pues, a una respuesta plenamente positiva, puesto que Proudhon, aun retomando la distribución de las manufacturas, niega lo esencial de ellas, es decir, la estructura de las clases y de las relaciones sociales. Por el contrario, la homología es muy estrecha entre la actividad institucional de esos jefes de taller y el proyecto económico social de Proudhon. Este no retoma el estatuto social de esos jefes de taller tal como existía hacia 1840, sino el esquema del *mutualismo*, es decir, el modelo de esta organización creada por los jefes de taller contra los fabricantes, y que mantenían desafiando las sospechas o las amenazas de los poderes públicos. Al término de nuestra investigación este punto nos parece esencial para una justa comprensión

del proudhonismo. Esta doctrina política no es la expresión de una capa social, sino la expresión de una acción, y son esencialmente estas prácticas obreras las que determinaron las opciones intelectuales. Proudhon no repite una estructura social; expresa el movimiento de creación obrera constituido por el mutualismo y lo retoma en su dinámica, que debía llevar a las insurrecciones. La clase social en cuestión no se encuentra, pues, justificada en su ser, ni descrita en su actualidad o su sufrimiento, sino valorada por su acción y tratada desde luego como el sujeto de su acción. Lo que se transpone en el proudhonismo no es la clase misma, sino su innovación, su acción organizativa, que es al mismo tiempo una acción combativa, y de la cual Proudhon espera que se extienda al conjunto de la sociedad. La homología más estrecha se sitúa aquí entre la actividad de gestión de estos mutualistas, actividad con vocación social o, en otros términos, transpolítica, y el mensaje proudhoniano. Por consiguiente, el pensamiento de Proudhon, unido a una práctica real, tiene una vocación estratégica y no cesa de diseñar planes de acción para esclarecer precisamente la práctica en que se inspira.

Pero encuentra también, por esta evocación de las acciones, una cierta distancia con relación a los actores que habían servido de modelo. Los tipos de acción propuestos por el mutualismo, el control de los instrumentos de producción, podrán ser separados de los actores iniciales y presentados como modelos a todos los productores. La estrategia, inspirada por los mutualistas, podrá ser erigida en acción universal, constituyendo tanto el medio cuanto el fin de la revolución.

En esta perspectiva, las relaciones que pueden establecerse entre el proudhonismo y la ideología de los mutualistas son a la vez menos importantes y menos esclarecedoras. Nada indica que los adherentes del *Devoir Mutuel* hayan compartido, en todos los puntos, las mismas concepciones religiosas o filosóficas. Precisamente una de las intenciones de Proudhon será aportar una cohesión intelectual donde se carecía de ella. La participación en estas asociaciones suponía la presencia de una ética común y la formulación de los valores de trabajo, honestidad y dignidad, que encontramos expresados en los estatutos de la asociación y que volvemos a encontrar en los fundamentos de la filosofía moral de Proudhon. Si estos valores se expresaban más precisamente en la redacción de esos estatutos y si adquirían, en boca de esos obreros administradores, un particular acento de gravedad, eran suficientemente compartidos en las clases obreras para que el mensaje prou-

dhoniano encontrara ahí un eco que sobrepasaba ampliamente los límites de esta capa obrera.
El establecimiento de esas homologías permite hacer aparecer la coherencia propia del pensamiento proudhoniano; coherencia que corre el riesgo de no ser apreciada, en razón de la abundancia de los desarrollos teóricos, y que resulta claramente de esas relaciones continuas con el grupo social aludido. Contrariamente a las audaces construcciones de Fourier o de Etienne Cabet, la cohesión del proudhonismo no deriva de la firmeza de un plan imaginado, sino de la propia unidad del grupo en el cual se inspira. Contrariamente al esquema de Marx, este sector obrero no era en modo alguno un vestigio desprovisto de vida y traqueteado entre la burguesía y el proletariado. La historia de los conflictos de 1831 o 1871 muestra, por el contrario, la singular realidad de este sector, que poseía sus estructuras, su cultura y su resistencia particular. Después del fracaso de 1848, Proudhon no abandonará ninguna de sus esperanzas, convencido de apoyarse en una clase a la que una derrota transitoria no puede hacer desaparecer.
De esta fidelidad a un grupo extrae Proudhon la continuidad de sus temas y al mismo tiempo su corrección permanente. Si su pensamiento puede apartarse de las cuestiones esenciales, recurrir a métodos insuficientemente asimilados, demorarse ocasionalmente en materias secundarias, vuelve sin cesar a los problemas mayores, que serán la crítica de la sociedad económica y política y la edificación del modelo social revolucionario. Al mismo tiempo, puesto que no se trata de una receta social inventada de una vez para siempre, sino de la estrategia de una clase social, la organización económica habrá de ser permanentemente retomada y discutida. Sobre el tema no cabe llegar a un dogma definitivo, sino simplemente recordar las grandes líneas de un proyecto que las clases productoras no dejarán de adaptar según el desarrollo social. De este modo puede aparecer, en el pensamiento de Proudhon, cierto ordenamiento de los temas según su importancia y su grado de integración. Las intuiciones fundamentales, que son la condenación del individualismo económico y del comunismo, el rechazo de la centralización estatal y de las autoridades religiosas, forman el centro de un pensamiento congruente con el grupo social referido. El repudio que hace el mutualismo del individualismo y de la comunidad, su indiferencia o su alejamiento de las autoridades públicas o religiosas, estructuran con la mayor cohesión el pensamiento de Proudhon a través de sus aparentes confusiones. Las incoherencias patentes

pueden esclarecerse mediante esta coherencia fundamental. No resulta contradictorio decir que es necesario destruir la propiedad y luego que se la debe conservar, si se entiende que lo que debe destruirse es el lucro y conservar la posesión o una propiedad socializada. Es posible decir que debe eliminarse el poder y luego afirmar que el Estado es necesario, si se entiende que lo que debe destruirse es el Estado autoritario y reconstruir un poder confederal. También puede atacarse violentamente a la Iglesia y mantener cierta tolerancia hacia las religiones si solo se trata de destruir el poder político de la autoridad religiosa. Nada puede disociarse de estas aparentes paradojas, no solo porque ellas se aclaran recíprocamente dentro de este pensamiento consciente de la contradicción de los fenómenos sociales, sino también porque el pensamiento proudhoniano, injertado en un grupo social que ambiciona extender su modelo a la sociedad global, tiene como objetivo abarcar la totalidad.

El conjunto de los temas proudhonianos, a pesar de encontrarse en un aparente desorden, se ordenan dentro de una filosofía que se hace eco de la ambición de una clase y de la certidumbre que esta tiene de erigirse en clase universal. Pero no podemos desconocer que determinados desarrollos, menos directamente dependientes del medio mencionado, tienen una relación menos necesaria con las intuiciones fundamentales: las investigaciones sobre la guerra, por ejemplo, o la crítica al feminismo, están menos integradas a la economía del sistema y no le son indispensables.

El establecimiento de estas homologías no implica en modo alguno que el proudhonismo se limite a ser la repetición de estructuras o de prácticas efectivas. En la medida en que se propone repetir una práctica, quiere también deducir de ella sus significaciones y constituirla en ciencia, según su expresión. Con esto, Proudhon persigue un conjunto de intenciones complejas que responden a la congruencia en que está comprometido.

El estilo de Proudhon nos indica en qué sentido pueden buscarse esas intenciones. Este estilo claro tiende a transmitir sin obstáculo un mensaje que incita a una práctica. El vigor de las imágenes, el carácter sorprendente de las paradojas, tienden a retener la atención, a crear actitudes simples favorables a la acción. La elocuencia del tono propende a crear en el lector una emoción capaz de reforzar las convicciones transmitidas. Se trata a la vez de explicar un tema y de convencer al lector de su valor y de su legitimidad.

Porque el proudhonismo cumple, en efecto, una tarea de legitimación. Demostrando la validez de las asociaciones obreras, Proudhon confiere a la práctica de las clases obreras un valor universal. Propende a hacer de estas clases las poseedoras exclusivas de la verdad política. Todas las apologías del trabajo tienden a reconstruir una escala de valores que situará en la cúspide el acto de las clases productoras y legitimará así su reivindicación del poder político. Si la justicia es el supremo valor que debe señorear todas las relaciones sociales, y si posee como realidad primera esa relación de mutualidad que instauran los productores, debemos concluir que estos últimos tienen el derecho y el deber de imponer su práctica al conjunto de la sociedad. Portadores y creadores de justicia, los productores están llamados precisamente a organizar la vida social y a destruir los antiguos poderes.
Dentro de la relación de fuerzas, tal como está instituida hacia 1840, el proudhonismo tiende a disminuir el dominio real de los poderes establecidos con la impugnación del respeto que les es atribuido. Vuelve a tomar, sea por la ironía o por la demostración, la irrespetuosidad espontánea de ciertos obreros ante los poderes políticos o religiosos, acrecentando aun su violencia.
Las largas diatribas proferidas contra el Estado propenden a reforzar la resistencia contra las iniciativas del poder, como la crítica a las religiones propende a apartar a las clases obreras de los valores tradicionales. El esfuerzo de secularización que persigue Proudhon tiene la doble función de reforzar la resistencia de las clases obreras frente a las autoridades legales y de disminuir el prestigio y la fuerza de estas últimas. El desarrollo de las demostraciones tiende también a menoscabar a las clases privilegiadas, suscitando en ellas la duda acerca de sus privilegios y provocando así una mala conciencia favorable a su abdicación. Este proyecto de difundir cierta desconfianza en el seno mismo de las clases poseedoras nunca fue totalmente abandonado y explica el deseo de obtener cierta atención entre esas clases.
La legitimación de la práctica obrera exige que se produzcan simultáneamente la desvalorización de los poderes establecidos y la revalorización de la asociación obrera. Las críticas a la cultura oficial, la sátira a la religión y la denuncia de los opresores convergen hacia el único objetivo de despojar a las clases privilegiadas y a las instituciones de su poder y de oponerles *antinómicamente* los valores obreros. Este doble movimiento encuentra su expresión radical en la oposición

entre religión y justicia, que anuncia una inversión total de las fuentes de la legitimidad.[1]

Pero cuando coordina las aspiraciones diversas en un conjunto intelectual organizado, Proudhon se propone responder a una expectativa obrera. Será objeto de un «catecismo político» reunir en un compendio breve y fácilmente inteligible los principios generales de una acción política justa. Proudhon aguarda que esta organización de los principios sistematice ideas complejas y que cumpla al mismo tiempo una función de integración entre los espíritus. Hay que modificar la representación que los hombres poseen de su presente, suscitar en ellos una representación favorable a su acción y, en particular, proveerlos de una imagen coherente de su futuro. La reiteración de este tema responde al deseo de conjurar la inquietud o la angustia de los hombres ante su porvenir, comunicándoles una imagen tranquilizadora y exaltante. A la crítica radical de las instituciones responde una voluntad, tanto más acuciante, de ofrecer a los hombres una imagen coherente de la sociedad futura. Así el pensamiento podría, en efecto, llenar su papel de guía para la acción, cosa que sería la vocación del *socialismo científico*, según los términos de Proudhon.

Este llamamiento político tiene la intención de librar una lucha en el propio seno de las clases obreras. Proudhon no ignora las divisiones y las querellas que desgarran a las asociaciones obreras, así como las disensiones que se manifiestan, por ejemplo, en el seno del mutualismo. Tampoco ignora la indiferencia de ciertos obreros, la supervivencia del conservadorismo político en otros, y menos aún esa alternancia del fervor y de la apatía revelada en el curso de las insurrecciones y que estaba tan alejada de su proyecto. Se propone, pues, modificar la acción obrera, actuando no solo sobre el sistema de representaciones, sino también sobre las actitudes sociales: será necesario infundir confianza al lector sobre las posibilidades objetivas de su situación; mantener, por ejemplo, la esperanza de una revolución social, inmediatamente después del golpe de Estado de diciembre de 1851, cuando las probabilidades de una revolución parecían aniquiladas. Con esos llamamientos y esas seguridades los obreros se verán incitados a asumir su situación y su práctica. Pero el llamamiento prou-

1 «Se trata, pues, de revelar al mundo, sobre testimonios auténticos, el pensamiento, el verdadero pensamiento, del pueblo moderno; de legitimar sus aspiraciones reformadoras y su derecho a la soberanía». *Capacité politique des classes ouvrières*, pág. 49.

dhoniano es a la vez una advertencia contra tentativas que no corresponderían con exactitud a la práctica auténticamente obrera. Exaltando las formas de organizaciones espontáneas, Proudhon busca menoscabar las empresas políticas que él considera como conductas de fuga y de deserción. Busca igualmente desvalorizar todo sistema que terminara destruyendo la libertad de los productores en nombre de su fraternidad o de su igualdad, todo sistema que reconstituyera una «solidaridad mecánica» en lugar de una «solidaridad orgánica» ligada a la división del trabajo.

El objetivo es, pues, incitar a los productores, mediante la difusión de un modelo axiológico, a que se apropien de la actividad que ellos mismos realizan. El rebajamiento de las fuerzas adversas, la exaltación de la realidad obrera y de su práctica tienden a facilitar a los productores la reconquista de su propia existencia. Sin duda es necesario incitar a una lucha contra los poderes exteriores, pero también urge definir exactamente las condiciones en las cuales el productor continuará siendo dueño de su gestión o, si participa de una «compañía obrera», las condiciones de su participación en la creación colectiva. Nada se ganaría si la revolución tuviera por resultado reconstituir un poder exterior a la voluntad de los productores y si estos volvieran a quedar sometidos a una nueva alienación; no basta, pues, convocar a una lucha destructiva, sino que también es necesario promover, en los obreros y en el seno de las clases medias, las actitudes que prepararán una verdadera apropiación de la sociedad política y económica. Solo con esta condición las estructuras elaboradas dentro de los límites corporativos se volverán universales y constituirán la sociedad futura.

La intención de Proudhon se define así en este contexto social: justificar un tipo de práctica obrera, explicar su sentido y potencialidades, demostrar su legitimidad y universalidad, para promover su extensión a la sociedad en su conjunto. En otros términos, justificar una revuelta y una práctica para que estas provoquen y organicen la revolución social.

Estas observaciones demuestran la dificultad de colocar el proudhonismo en categorías simplificadoras, como ideología, mito político, utopía. En efecto, en esas distintas confrontaciones entre las estructuras sociales y el sistema propuesto, entre las intenciones del autor y la influencia efectivamente lograda, podría basarse un juicio tendiente a insertar el proudhonismo en una de esas categorías. Estos términos son sin embargo demasiado imprecisos para abrazar la complejidad de

las relaciones, y parece ciertamente que el término de utopía, tan a menudo empleado para calificar la obra de Proudhon, ha desempeñado sobre todo funciones polémicas.
Si designamos con el término de ideología todo sistema intelectual correspondiente a un grupo social, destinado a velar una parte de la realidad y a aportar una falaz compensación, deberá evitarse calificar de ideológico el pensamiento proudhoniano. Si juzgamos por la conducta de los militantes proudhonianos y, en particular, por la acción de los delegados franceses a la Primera Internacional, su fidelidad al proudhonismo no significó apartarlos de su clase, ni volverlos indiferentes ante los intereses obreros. Por el contrario, hay que recordar que aquellos obreros que fueron los más activos durante los años 1864-1871, escogieron por guía intelectual a Proudhon, cuando tantos otros teóricos aspiraban a ser elegidos. Lejos de ocultarles su situación objetiva, el pensamiento proudhoniano parece, al contrario, haberles permitido asumir mejor dicha situación y emprender acciones conformes a sus intereses. Los hizo particularmente atentos a los riesgos de una abdicación en beneficio de partidos políticos que no habrían respondido a sus expectativas. Si existe en el proudhonismo una exaltación a veces eufórica, no se ve que esta haya inducido a sus adeptos a contentarse con satisfacciones imaginarias.
Tampoco puede verse en él un mito político, si con ello se entiende un discurso esencialmente inadecuado a las posibilidades reales de un grupo social. La experiencia de la Comuna mostrará sus posibilidades objetivas de realización y la intimidad de la relación entre el proudhonismo y las exigencias populares. Con mayor fundamento podría aplicársele la definición del concepto de utopía propuesta por Karl Mannheim; el proudhonismo constituyó, en efecto, una representación que superaba la realidad de su época y tendía a su propia realización mediante la transformación de esta realidad.[2] Pero tal definición no es más que indicativa; solo si reconstruimos las relaciones orgánicas entre las aspiraciones, las prácticas obreras y la teoría podremos comprender por qué los militantes obreros, surgidos de esa capa particular de artesanos y maestros-obreros, se vieron reconocidos en el proudhonismo y encontraron en él las razones para proseguir su acción.
El fracaso de su proyecto señala las razones del fracaso relativo del proudhonismo. En efecto, Proudhon comete el error,

2 K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París: Rivière, 1956, 2ª parte.

que repetiría Marx, de subestimar la resistencia del capitalismo y sus posibilidades de adaptación. Pero, más directamente, su gran intimidad con un medio social limitado lo llevaría a sobrestimar las posibilidades gestionarias de las clases obreras y a generalizar las aptitudes que estaban circunscritas a una capa social, a su vez más limitada de lo que Proudhon pensaba. Su ilusión es aquí complementaria de aquella de Marx: mientras que este tiende, en *El capital*, a aislar un determinismo económico, Proudhon tiende, por el contrario, a exagerar las posibilidades revolucionarias de una élite obrera. Pero la actualización del proudhonismo más allá de la Comuna de París, tanto en el sindicalismo revolucionario como en la Revolución Rusa de 1917 y en las modernas tentativas de autogestión, confirma la persistencia de situaciones sociales comparables a aquellas donde se organizó este pensamiento. En este sentido, el proudhonismo reviste un significado a largo término que supera ampliamente sus fracasos eventuales. Se percibe que expresaba una desarmonía profunda de las sociedades industriales y una exigencia precisa de apropiación: no expresaba sólo una protesta violenta contra el despojo de los medios de producción o contra la miseria, sino también una rebeldía contra el despojo de los controles, contra la «exterioración» de los poderes, y, simultáneamente, era la expresión del proyecto claramente elaborado de recobrar esos controles mediante la gestión directa, la participación y la descentralización económicas. Se comprende así que ambos aspectos del pensamiento proudhoniano: por una parte las fórmulas agresivas que niegan todo valor a los poderes y a las autoridades, y por otra las fórmulas moderadas que proyectan una organización pluralista y descentralizada de centros autónomos, puedan revestir una singular actualidad tan pronto como vuelvan a presentarse condiciones sociales semejantes.

Por eso la revuelta estudiantil de mayo de 1968, tanto en París como en las provincias, revivió notablemente el espíritu proudhoniano, como se ha señalado con acierto.[3] Reaparecieron fórmulas y lemas que recordaban, no solo fragmentos de este pensamiento, sino su unidad profunda en su doble aspecto de negación de los poderes autoritarios y de aspiración a la autonomía de individuos y grupos mediante la participación o la autogestión. Esta insurrección no tuvo por móvil reivindicaciones económicas directas —en esto se la pudo cali-

3 R. Aron, *La révolution introuvable*, París: Fayard, 1968, págs. 32, 46, 115.

ficar de «posmarxista»—, pero tampoco tuvo un objetivo estrictamente «político» tendiente, por ejemplo, a un cambio de gobierno. Las exigencias planteadas concernían al principio mismo de todas las instituciones, a las que oponían una crítica radical, sin pretender sustituirlas por un sistema de circuitos definitivamente establecidos.

El repudio apuntó esencialmente al principio del poder y de la autoridad, percibido como una «alienación» de la voluntad y de la propia existencia de los individuos. Así como Proudhon denunciaba las jerarquías y las autoridades, cualesquiera que fueran, los estudiantes denunciaron «la estructura esencialmente vertical y autoritaria de las relaciones sociales, la ausencia de iniciativa y de diálogo en todos los niveles».[4] La dicotomía proudhoniana del poder exterior y de la autonomía de los grupos, «desde arriba» y «desde la base», con su valoración de las iniciativas espontáneas, constituyó un eje esencial de la ideología del movimiento estudiantil. Se denunciaba menos a un gobierno en particular que a la centralización de los poderes y de las decisiones, y se reivindicó no ya otro sistema de decisión, sino la posesión de dicho poder en sí mismo, retomando así el significado proudhoniano de la «emancipación» de los individuos. Simultáneamente fueron denunciados los partidos políticos, las burocracias y los Estados, acusados de apoderarse de los poderes de decisión y de confinar a los subordinados en un papel de ejecutantes sin responsabilidad. Al mismo tiempo volvió a aparecer la desconfianza proudhoniana respecto de una racionalidad social que sería confiada a la ciencia, y su afirmación según la cual la única razón válida es la que surge de la libre coincidencia de los propios interesados.

También las reivindicaciones económicas se consideraron secundarias, o más exactamente sospechosas, como para Proudhon, de favorecer la perpetuación de las opresiones. Las reivindicaciones recayeron, en primer término, sobre la distribución de los poderes, y el movimiento se propuso inmediatamente la afirmación del «poder estudiantil». Pero este término también fue sospechoso por lo que sugería de parcial y de contrario a la libertad. Se trataba, pues, de afirmar la iniciativa, la autonomía de las personas y de los grupos; de liberar, como quería Proudhon, la creatividad; de reconstruir una auténtica «vida social» en la base. Era preciso, pues, des-

4 *Rapport Université Critique*, París: Facultad de Derecho y de Ciencias Económicas, junio de 1968.

truir no solo las concentraciones de poder y las jerarquías abusivas, sino también los aislamientos, las segregaciones sociales, las especializaciones culturales favorables a la alienación del poder; se debía quitar los tabiques de clase, eliminar la separación de trabajadores intelectuales y manuales y abrir las universidades a los trabajadores. Como Proudhon no había cesado de repetir, era necesario reflexionar sobre la educación para que esta, de factor de separación social que es, se vuelva un agente de igualdad; destruir, particularmente, una cultura aristocrática concebida como un «patrimonio de privilegiados». En consecuencia, la revolución por realizar no era una revolución *política* sino una revolución *social*, que alcanzaría a todas las instituciones y en primer lugar a aquella en que cada individuo estaba empeñado; y más aún se trataba de una revolución *cultural*, puesto que, como lo había desarrollado ampliamente Proudhon, también exigía la transformación de todas las formas de pensamiento. La ideología no era concebida como una superestructura, cuya revisión se esperara de los cambios económicos, sino como una dimensión política y práctica en cuyo seno la acción era necesaria.

Por consiguiente, no sorprende que las proposiciones prácticas que se esbozaron recordaran con mucha precisión los principios de Proudhon. Esas proposiciones no fueron ni detalladas ni dogmáticas, fieles en ello al espíritu proudhoniano que no puede encerrar la espontaneidad en un sistema que la destruiría. Pero lo notable es que los principios generales de esta reconstrucción social retomaron el movimiento crítico del proudhonismo y hasta sus fórmulas.

Contra la alienación del poder se propuso la autonomía de las unidades sociales; contra la concentración jacobina, la descentralización. Y no porque la autonomía se considerase una receta suficiente, sino porque, de acuerdo con el federalismo proudhoniano, la emancipación de los grupos parciales era concebida en el seno de relaciones igualitarias y recíprocas, o, habría podido decirse, mutualistas. Como en Proudhon, semejante respuesta planteaba el problema de la coordinación o de la planificación de la actividad económica y, como en su concepción final, ese organismo fue concebido como un instrumento de información que excluía cualquier atribución de poder discrecional. El principio fundamental que constituía la preocupación esencial de esas reflexiones no era la prosperidad ni la aceleración de la producción sino —según los principios desarrollados en la *Idée générale de la Révolution au XIX*[e] *siècle*— «la autogestión del trabajador y la cogestión

de toda unidad de producción y de consumo por todos los trabajadores que pertenecen a ella».[5]

Sería harto aventurado pretender proporcionar con algunas palabras una explicación de esta presencia del proudhonismo en ese movimiento estudiantil. Sin embargo, se puede esbozar cierta similitud entre el medio social que debía expresarse a través de la obra de Proudhon y la situación de los estudiantes. Sin duda el estudiante no es un productor, pero es candidato a desempeñar funciones sociales semejantes a las de aquellos jefes de taller: como ellos, está llamado a asumir tareas de responsabilidad, pero, como ellos, amenazado de perderlas o inquieto por su significación. Es digno de atención que esas reivindicaciones autogestionarias no hayan sido formuladas por los grupos sociales más desfavorecidos económicamente, así como el proudhonismo no había sido formulado por los *compagnons* o por los obreros de las grandes fábricas. Tampoco partido político alguno las había prohijado. Esas reivindicaciones fueron la obra de elementos que carecían de organización política, comprometidos en una situación de fuerte tensión contra las instituciones y ansiosos por recobrar su autonomía contra un sistema donde las decisiones se tomaban sin su intervención. Pero al mismo tiempo, por su formación y su cultura, los estudiantes, como esa aristocracia obrera, están en condiciones de discutir los objetivos de la acción social y se consideran capaces de asumir las opciones correspondientes. Por consiguiente, el conflicto se convierte en un conflicto de poder, se pone en juego la transformación, no del orden político, sino de las instituciones en su conjunto, y la solución propuesta es la apropiación de la gestión. Se podría comparar también el esfuerzo de los estudiantes ante los obreros con el esfuerzo de los proudhonianos ante los *compagnons*; en ambos casos el carácter radical de las exigencias no dejó de suscitar una cierta dificultad de comprensión.

Esos acontecimientos permiten suponer que el pensamiento proudhoniano, lejos de pertenecer a un tipo superado de conflicto social, podría revestir un significado de gran actualidad; en la medida en que se renueva la situación que expresó, ese pensamiento puede anunciar el significado de futuras mutaciones sociales.

5 *Nous sommes en marche, Quelle université, quelle société?*, París: Ed. du Seuil, 1968, pág. 157.

Bibliografía

Introducción: Problemas de método

Althusser, L., *Pour Marx*, París: Maspero, 1965, vol. I. (*La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.)

Ansart, P., «Marx et la théorie de l'imaginaire social», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 45, 1968.

Boudon, R., *A quoi sert la notion de «structure»?*, París: Gallimard, 1968.

Bourdieu, P., «Champ intellectuel et projet créateur», *Les Temps Modernes*, nº 246, noviembre de 1966.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C., *Le métier de sociologie*, París: Mouton-Bordas, 1968, vol. I.

Durkheim, E., *De la division du travail social*, París: Alcan, 5ª ed., 1926. (*De la división del trabajo social*, Buenos Aires: Schapire, 1967.)

Eltzbacher, P., *L'anarchisme*, París: Giard & Brière, 1902.

Flament, C., *Réseaux de communication et structures de groupe*, París: Dunod, 1965.

Gabel, J., *La fausse conscience*, París: Ed. de Minuit, 1962. (*Formas de alienación. Ensayos sobre la falsa conciencia*, Córdoba: Eudecor, 1967.)

Goldmann, L., *Le Dieu caché*, París: Gallimard, 1956. (*El hombre y lo absoluto*, Barcelona: Península, 1968.)

Gurvitch, G., *La multiplicité des temps sociaux*, París: Centre de Documentation Universitaire, 1958.

Les cadres sociaux de la connaissance, París, P.U.F., 1966. (*Los marcos sociales del conocimiento*, Caracas: Monte Avila, s. f.)

Lukács, G., *Histoire et conscience de classe*, París: Ed. de Minuit, 1960. (*Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo, 1969.)

Balzac et le réalisme français, París: Maspero, 1967.

Indice general

7 Introducción

35 **1. La homología de las estructuras económicas**

36 1. La complejidad de las estructuras económicas en 1840
38 2. Las grandes empresas industriales
47 3. El rechazo de las estructuras capitalistas
54 4. La reforma de la industria
61 5. El rechazo del modelo campesino
69 6. El modelo manufacturero (artesanado y mediana empresa)
78 7. La homología de las estructuras económicas

94 **2. La homología de las prácticas**

94 1. La extensión del problema
107 2. La estrategia proudhoniana
114 3. Los *compagnonnages*
123 4. Las sociedades de socorros mutuos
143 5. El mutualismo lionés
154 6. La correlación más estrecha: Los maestros-tejedores de seda
171 7. Mutualismo y revolución

186 **3. La homología de las visiones del mundo**

191 1. El campo intelectual del pensamiento político (1830-1848)
198 2. Las pasiones dominantes
215 3. El campo de conciencia y sus límites
221 4. El anarquismo
232 5. La creación proudhoniana
242 Conclusiones
257 Bibliografía